Enrico Berti

Las razones de Aristóteles

Traducción de:

Horacio A. Gianneschi
Maximiliano Monteverdi







Buenos Aires
Argentina

Monterrey
México

Primera edición, 2008

Berti, Enrico
Las razones de Aristóteles. - 1a ed. - Buenos Aires : Oinos, 2008.
184 p. ; 21x15 cm.

Traducido por: Horacio Gianneschi y Maximiliano Monteverdi
ISBN 978-987-24649-0-5

1. Filosofía Antigua. I. Gianneschi, Horacio, trad. II. Monteverdi, Maximiliano, trad. III.
Título
CDD 180

Título original:
Le ragioni di Aristotele
© Gius. Laterza & Figli SpA, Roma-Bari, 1989

Colección:Filosofía Antigua
Serie: *Aristotelica*

© 2008, Editorial Oinos-Buenos Aires, Argentina
http://www.oinos.info / info@oinos.info
Edición auspiciada por Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León (UANL)

Fotocopiar libros está penado por la ley. Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión o digital, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o cualquier otro idioma sin autorización expresa de la editorial.

Impreso en Argentina

Hecho el depósito que previene la ley 11.723

Índice

Nota acerca de la traducción y agradecimientos

Conscientes de que no hay traducción que no sea una especie de traición y, consecuentemente, esperanzados en que el texto italiano original no sufra demasiadas pérdidas, además de las que podemos incluir entre las inevitables, hemos tratado de ajustarnos lo más estrictamente posible al escrito y al fluido estilo de estas preciosas lecciones que Enrico Berti dictara sobre los métodos que pueden encontrarse en las diversas indagaciones llevadas a cabo por Aristóteles. Como es de esperar, en las citas de pasajes aristotélicos, que son aquí permanentes, el bello discurrir del profesor italiano deja lugar con frecuencia al duro y a veces desesperante estilo del Estagirita, por más que se trate de precisas traducciones de sus textos. En nuestra traducción de esos pasajes, que son traducciones del propio E. Berti de los textos griegos, hemos tratado de ser particularmente respetuosos de la literalidad de la versión italiana, con la esperanza de dejar traslucir, siempre en la medida de lo posible, la impronta propia de la dirección de interpretación del autor de las lecciones. Una traducción castellana nuestra de los textos griegos originales o la opción de tomar traducciones castellanas publicadas de los mismos habría, en nuestra opinión, desvirtuado nuestro propósito de acercar lo máximo posible al lector la interpretación de uno de los mejores aristotelistas con que el mundo cuenta y ha contado. Por otra parte, cualquiera de las dos últimas alternativas mencionadas, casi demás está decirlo, se habría prestado, seguramente en no pocas ocasiones, a inevitables incoherencias entre las interpretaciones de quien ha impartido estas lecciones y las propias de las respectivas traducciones de los textos del Estagirita.

En cuanto a la manera de transliterar las palabras o frases en griego que el autor de las lecciones introduce en el texto, hemos dejado intacta la adoptada por él.

Una advertencia más, destinada a quienes estén interesados en confrontar la traducción que aquí se presenta con el texto

en el idioma original de las lecciones. Hemos ampliado mínimamente, con la absoluta certeza de que con ello nada gana en su conjunto la brillante versión italiana, algunas, muy pocas, citas de pasajes de Aristóteles. De todos modos, lo hemos hecho con el acuerdo del mismo E. Berti, quien, por lo demás, lo que esperamos contribuya a traicionar en un menor grado su hermenéusis, ha tenido la gentileza de enviarnos, para que las traduzcamos al castellano, sus propias versiones en italiano de los pasajes en griego correspondientes a esas mínimas ampliaciones que hemos efectuado para la presente versión.

Agradecemos a Constanza Serratore por su generosidad al haberse tomado la molestia de revisar, junto a quien escribe esta nota, una parte importante de la presente traducción. Asimismo, a Fernando Bosy por haber hecho lo propio con la totalidad de la versión castellana terminada. En particular, querría personalmente agradecer a Edgardo Castro, quien desde hace ya algunos años me viene facilitando el acceso a obras de varios aristotelistas destacados. Precisamente a él debo el haberme hecho tomar contacto con el libro cuya traducción ahora presentamos. Valiosos consejos relativos a determinados aspectos de la traducción de estas lecciones he gratamente recibido de su parte. Querría expresar también mi agradecimiento a José Pablo Martín, director de la colección en la que está incluida la serie en la que ve la luz el presente libro, por sus atentas e importantes sugerencias respecto de cómo verter algunos términos puntuales y, sobre todo, por haberme iniciado, tiempo hace, en la lectura del, sin lugar a dudas, más trascendente discípulo de Platón. Finalmente, otra vez, aunque ésta a título personal, a Fernando Bosy, gracias a quien, en estos últimos años, he podido encontrar la mayor parte del material bibliográfico a cuya búsqueda mis estudios me han conducido.

No queremos dejar de agradecer, con Maximiliano Monteverdi, de un modo muy especial, al mismo Enrico Berti, quien, amablemente y siempre con celeridad admirable, ha respondido a todas nuestras consultas. Que sea éste el primer y hasta ahora único, al menos que yo sepa, de sus libros vertido al castellano es un hecho que la comunidad hispanoparlante que no lee el italiano y particularmente aquellos interesados en el pensamiento del fundador del Liceo deberían lamentar profun-

damente. Bastará seguramente el solo contenido de las presentes lecciones de este sumamente prolífico —y créaseme que, en este caso, la cantidad *siempre* es acompañada por la calidad— filósofo y aristotelista para avalar lo que acabo de decir.

En fin, y ahora también en nombre de la Editorial Oinos, vayan nuestros agradecimientos a Editori Laterza por haber facilitado enormemente el sinuoso camino que hoy encuentra su término.

Horacio A. Gianneschi.

Prefacio

Es costumbre, o debería serlo, que al dar a publicación un nuevo libro el autor intente justificarlo —lo que puede ser oportuno especialmente hoy, cuando los libros ya no constituyen una mercancía rara— e intente también decir qué exactamente se propone hacer por medio de él, a fin de no suscitar expectativas que luego podrían ser defraudadas. Esta última precaución es oportuna sobre todo por parte de quien, como el que escribe, libros sobre Aristóteles ha publicado ya varios. Podría sortear yo esta dificultad inmediatamente declarando que el libro contiene, como es verdad, el texto de cinco lecciones dictadas sobre el tema en el Instituto italiano de estudios filosóficos de Nápoles en junio de 1988, lo que sería ya de por sí una óptima justificación, pero con esto habría sólo desplazado el problema, puesto que me quedaría por explicar por qué he escogido para ellas precisamente este tema.

Comenzando, entonces, desde el punto de vista más delicado, tengo que precisar que este nuevo libro, si bien también él es innegablemente sobre Aristóteles, no quiere ser una contribución original al conocimiento del filósofo antiguo (aunque no todas las cosas que diré a propósito de él son de dominio común) porque no se confronta continuamente, como sería requerido por un intento semejante, con la literatura crítica precedente. Éste quiere, en cambio, traer, por más extraño que pueda parecer a algunos, la contribución de Aristóteles al debate actual sobre la racionalidad, es decir, sobre la presunta crisis de la razón, sobre su valor y sobre sus límites, y, sobre todo, sobre la posibilidad de reconocer diversas «formas» de racionalidad, donde con este último término entiendo no tanto la razón como facultad, cuanto su uso y sus productos, es decir, los discursos que se hacen o los argumentos que se desarrollan por medio de la razón. En esto consiste también la justificación del libro mismo, dado que indu-

dablemente la cuestión de la racionalidad está en el centro del debate filosófico contemporáneo, y Aristóteles es tal vez el filósofo que más ampliamente y más sistemáticamente ha contribuido a explorar los diversos usos posibles de la razón.

En la discusión que ha tenido lugar hace una decena de años, especialmente en Italia, sobre la «crisis de la razón», siempre me ha impactado el hecho de que se limitara a contraponer, bajo la denominación de «razón clásica», la filosofía y la ciencia de la edad moderna a la reflexión, racional o no, de la edad contemporánea, no teniendo casi en cuenta el hecho de que el ejercicio sistemático y desplegado de la razón se había iniciado, en Occidente, hace ya dos mil quinientos años; y que, cada vez que se introducía en la escena una forma diversa de racionalidad, por ejemplo, la llamada «racionalidad dialéctica», se pensara exclusivamente en la acepción que esta expresión ha tenido en los últimos doscientos años, sin considerar en lo más mínimo que se estaba ante un concepto de origen esencialmente griego[1]. Debo decir que, al menos sobre el primer punto, las cosas, siempre en Italia, no parecen haber mejorado, puesto que los intentos cada vez más frecuentes a los que asistimos de reproponer el valor de la racionalidad, sobre todo en la ética, se adentran con la memoria —siempre útil para situar históricamente una propuesta y conferirle de tal modo determinación—, como máximo, hasta el iluminismo del siglo XVIII, reduciendo por eso notablemente el valor de la propuesta misma[2].

Diversa me parece que es la situación en otros países, por ejemplo, en Alemania, donde nunca se ha hablado de una auténtica «crisis de la razón», pero se ha discutido largamente sobre la «racionalidad», redescubriendo la contribución que a este tema podía hacer la filosofía antigua, aristotélica en particular, especialmente por lo que respecta a la reflexión ética y política[3]; o bien en el área anglosajona, donde nunca se ha discutido de racionalidad,

---

1 Me refiero, naturalmente, al volumen de AA.VV., *Crisi della ragione*, bajo la dirección de A. Gargani, Einaudi, Torino 1979, y al debate que él ha suscitado, del cual me he ocupado en el volumen *Le vie della ragione*, Il Mulino, Bologna 1987.

2 Aquí la referencia es evidentemente a obras como S. Veca, *Una filosofia pubblica*, Feltrinelli, Milano 1986.

3 Basta citar, a este propósito, el volumen de AA.VV., *Rationalität*, bajo la dirección de H. Schnädelbach, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1984.

pero, al mismo tiempo, nunca se ha interrumpido la continuidad de la relación con el pensamiento aristotélico (por eso en ella nunca ha habido un verdadero «renacimiento» de Aristóteles)[4]. En cambio, en Italia y en los países francoparlantes, tal vez a causa de la persistencia de una tradición filosófica escolástica ligada a la Iglesia Católica, la cultura «laica» ha continuado en gran parte no teniendo mucho en cuenta la racionalidad antigua, o considerándola irremediablemente datada, tal vez porque siempre la ha unido a aquella tradición, y la misma cultura «católica» (¡pero cuán provinciales suenan estas etiquetas en el panorama mundial!), cuando habla de «razón», piensa inmediatamente en la relación con la fe y repropone el eterno problema de tal relación, incluso tachando de «racionalismo» a quien defiende el valor de la razón, sin darse cuenta en lo más mínimo del significado histórico de esta expresión, que no ha sido inventada por Popper, sino que designa una muy precisa corriente de la filosofía moderna, comprendida entre Descartes y Leibniz, la cual no tiene nada que ver con el actual discurso sobre la racionalidad.

Por lo demás, la tendencia a unir la racionalidad filosófica antigua y medieval con la científica moderna y con la dialéctica del siglo XIX, poniendo así, sin distinciones, todo en el mismo plano, es típica de una cierta moda nietzscheano-heideggeriana, difundida sobre todo en Francia y en Italia, que hace amplio uso de categorías «epocales», abarcando en una única apreciación no sólo varios siglos, sino incluso varios milenios, y no contribuyendo, ciertamente, a una descripción precisa y a una consiguiente comprensión efectiva de los objetos considerados. Contra tal tendencia, creo que es útil considerar las múltiples articulaciones que la racionalidad occidental asumió en el momento de su primer despliegue completo y que fueron a continuación confiadas a los siglos sucesivos, y que continuaron siendo aplicadas, si no en la filosofía entendida en sentido estricto o en el saber de tipo especializado, sí ciertamente en el lenguaje común y en aquellos tipos de experiencia muy distintos de los vulgares, como son el debate judicial y el político. Esto podrá servir, al menos, para evitar tomar por nuevos descubrimientos, como ha recientemente

4 Piénsese en autores como G.E.M. Anscombe, P.F. Strawson, G.E.L. Owen, D. Wiggins, para el área inglesa, y J. Rawls, R. Nozik, A. McIntyre, para la norteamericana.

acaecido, procedimientos como la refutación del mayor número posible de conjeturas y el llamado método indiciario, que propiamente han encontrado en Aristóteles su primera y casi definitiva teorización.

Es necesario reconocer, por otra parte, que una cultura de extracción, al fin y al cabo, fuertemente historicista como la italiana (en el sentido preciso del historicismo neoidealista) encuentra enormes dificultades para utilizar toda la gama de las formas de racionalidad descriptas por Aristóteles por el hecho de que ella no puede no estar condicionada por la imagen plurisecular que de este autor ha dado la filosofía moderna en general y hegeliana en particular. La única forma de racionalidad atribuida a Aristóteles por la cultura moderna, a partir de Francis Bacon, es la de tipo silogístico-deductivo, reconocida en un *Organon* prácticamente reducido sólo a los *Analíticos*, a la cual el mismo Bacon contrapuso, juzgándola estéril desde el punto de vista de la información científica, su *Novum Organum*. Y es necesario reconocer también que Bacon no cometía por su cuenta todos los errores, puesto que los mismos aristotélicos contemporáneos suyos —primero entre todos el gran padovano Jacopo Zabarella, que influenció profundamente la cultura lógica europea de su tiempo— a esto efectivamente reducían, ellos por primera vez, la lógica de Aristóteles. Aun cuando se tenía presente que Aristóteles había admitido, junto a la deducción, la importancia de la inducción, se consideraba esta última un procedimiento privado de reglas, incompleto y no concluyente, de modo tal de justificar la contraposición a éste de las «sensatas experiencias», es decir, de los experimentos, por parte de un Galilei, o de un «método» riguroso, es decir, del análisis matemático, por parte de un Descartes.

Incluso Hegel, el único que en la edad moderna comprendió a fondo, y no por casualidad, la grandeza del Aristóteles metafísico, «filósofo de la naturaleza» y «filósofo del espíritu» —tanto subjetivo como objetivo y absoluto—, no comprendió de modo cabal la articulación múltiple que Aristóteles había dado a la racionalidad, a tal punto que relegó la exposición de la lógica aristotélica al cuarto parágrafo de un capítulo de sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* que debía ser naturalmente tripartito, como si se tratase de un apéndice superfluo, del cual habría sido

mejor callar. Hegel juzgó, en efecto, la lógica aristotélica, sobre la base de los manuales escolásticos, como, por lo demás, él mismo explícitamente admite, como una «ciencia del pensamiento abstracto», es decir, del «intelecto» (lo que en su lenguaje significa una lógica racionalista), aunque comprendió, y no podía no comprenderlo, que esta última no era la lógica con la cual Aristóteles había construido su filosofía porque, de lo contrario, «no habría sido aquel filósofo especulativo que en él hemos reconocido»[5].

Hoy el juicio de los estudiosos ha cambiado profundamente, tanto a nivel de especialistas del pensamiento aristotélico, lo que es bastante natural, como también a nivel de filósofos militantes, lo que es menos natural y por eso más significativo. Por lo que respecta a los primeros, el cambio ha devenido netamente perceptible a partir del inicio de los años sesenta, cuando se ha verificado un fenómeno que habría sido totalmente inconcebible tan sólo un decenio antes, a saber, se ha advertido que Aristóteles había teorizado y también practicado toda una serie de procedimientos racionales, es decir, de «formas de racionalidad», no reductibles a la lógica deductiva, y que aquéllos, y no ésta, constituían su verdadero «método».

Ya en 1939 Jean Marie Le Blond había sostenido la existencia, en Aristóteles, de una profunda diferencia entre lógica y método, pero había sido reducido bruscamente al silencio por Monseñor Augustin Mansion, de la Universidad Católica de Lovaina, considerado por entonces una de las máximas autoridades en el campo de los estudios aristotélicos[6]. En cambio, en 1960, en el segundo de la prestigiosa serie de los *Symposia Aristotelica* convocados por Ingemar Düring e inaugurada tres años antes en Oxford con la participación del mismo Augustin Mansion, además de la de Werner Jaeger y la de sir David Ross (los máximos aristotelistas del siglo XX), se afrontó, precisamente en Lovaina, el tema «Aristóteles y los problemas de método», con ponencias, que permanecieron célebres, de Pierre Aubenque sobre la noción de aporía y de G.E.L. Owen sobre el significado de la

5 G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. de E. Codignola y G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1964, vol. II, pp. 373, 387.
6 *Cf.* J.M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, Vrin, Paris 1939, y el juicio dado de esta obra en A. Mansion, *Introduction à la physique aristotélicienne*, Institut supérieur de philosophie, Louvain 1945[2].

expresión «establecer los fenómenos» (*tithénai ta phainómena*), donde prácticamente se rehabilitó la tesis de Le Blond y se descubrió la cantidad innumerable de métodos teorizados y practicados por Aristóteles en sus diversas indagaciones[7].

La importancia del fenómeno fue confirmada y acrecentada por la publicación, en los años inmediatamente sucesivos, de algunos grandes libros sobre Aristóteles, que contribuían a deshacer casi definitivamente la imagen estereotipada consagrada por la tradición escolástica (y moderna), redescubriendo en él a un pensador esencialmente problemático, dedicado al empleo de instrumentos de indagación considerados un descubrimiento reciente, como el análisis del lenguaje o la dialéctica entendida en el sentido antiguo del término, y por eso indudablemente más actual, justamente por los métodos por él practicados, de lo que jamás se hubiese creído. Me refiero, sobre todo, al libro de Wolfgang Wieland, estudioso cercano a la filosofía analítica, sobre la física aristotélica, y al de Pierre Aubenque, estudioso de tendencia heideggeriana, sobre la metafísica[8]. Pareció por eso casi obvio que el sucesivo *Symposium Aristotelicum* internacional, llevado a cabo en Oxford, en 1963, por iniciativa de G.E.L. Owen, tuviese como tema «la dialéctica de Aristóteles», es decir, los *Tópicos*[9], finalmente revalorizados después de decenios de desprecio (del cual había sido en gran parte responsable, precisamente en Inglaterra, sir David Ross, con el juicio que había dado de ellos en su *Aristotle* de 1923). Desde entonces las publicaciones sobre el método, o mejor, sobre los métodos, de Aristóteles son incontables[10].

---

7 AA.VV., *Aristote et les problémes de méthode*, bajo la dirección de Suzanne Mansion (sobrina de Augustin), Institut supérieur de philosophie, Louvain 1961.

8 W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Vanderhoek & Ruprecht, Göttingen 1961, y P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, P.U.F., Paris 1962. A éstos podría agregarse también el libro de L. Lugarini, *Aristotele e l'idea della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1961, que, sin embargo, ha tenido menos fortuna, como frecuentemente les sucede a los libros italianos.

9 G.E.L. Owen (ed.), *Aristotle on Dialectic. The «Topics»*, Clarendon Press, Oxford 1968.

10 Me limito a mencionar, por su particular riqueza, el número especial —bajo la dirección de L. Coloubaritsis— dedicado a *La méthodologie d'Aristote* de la «Revue Internationale de Philosophie», órgano de la Universidad libre de Bruselas, en 1980, vol. 34, números 133-134.

En los mismos años, ocurría el redescubrimiento de las diversas formas de racionalidad practicadas por Aristóteles por parte de algunos grandes filósofos contemporáneos. El primero fue Chaïm Perelman, que, a partir de la insatisfacción por el formalismo lógico, por él precedentemente cultivado, había sido inducido a discernir en la retórica de Aristóteles la lógica del discurso no formalizable, es decir, ético, político y jurídico, que es el discurso concerniente a la vida de los hombres; y que formuló, en 1958, su «teoría de la argumentación», conocida también como «nueva retórica», la cual no es otra cosa que una reanudación, más que de la retórica, de la dialéctica de Aristóteles[11]. A dos años de distancia, Hans Georg Gadamer, el máximo exponente de la nueva filosofía hermenéutica, en la primera edición de su *Verdad y método* signó en la *phrónesis* teorizada por Aristóteles, por él interpretada como la forma más elevada del saber práctico, el modelo epistemológico de la hermenéutica, es decir, de su misma filosofía[12]. Desde entonces ha tenido lugar una serie innumerable de reanudaciones, renacimientos o «rehabilitaciones» de Aristóteles, casi todas dirigidas, sobre todo, a su metodología, es decir, a las diversas formas de racionalidad teorizadas por él. Pienso, por ejemplo, en la «rehabilitación de la filosofía práctica» aristotélica que ha tenido lugar en Alemania en los años sesenta y setenta por obra de autores como el mismo Gadamer y su discípulo Rüdiger Bubner, y el hegeliano Joachim Ritter y su discípulo Günther Bien, o, en fin, el aristotélico Wilhelm Hennis[13]. Pienso, además, en la «nueva epistemología» de Paul Feyerabend, que se sirve de Aristóteles, ciertamente más allá de las intenciones de este último, en su incesante polémica contra Galileo[14]; en el grupo de norteamericanos que se autodenominan «neoaristotélicos», los cuales sostienen la necesidad de aplicar en

---

11 Ch. Perelman - L. Olbrechts Tyteka, *Traité de l'argumentation*, P.U.F., Paris 1958 [trad. it. de N. Bobbio, Einaudi, Torino 1966].
12 H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1960 [trad. it. de G. Vattimo, Fabbri, Milano 1972].
13 Véase, a este propósito, el famoso volumen de AA.VV., *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, bajo la dirección de M. Riedel, B. Rombach, Freiburg 1972-1974.
14 P. Feyerabend, *Eine Lanze für Aristoteles*, en G. Radnitzky - G. Anderson (eds.), *Fortschritt und Rationalität der Wissenschaft*, Mohr, Tübingen 1980 [trad. it. de F. Voltaggio, Armando, Roma 1984].

las indagaciones métodos críticos diversos (R.S. Crane, Richard P. McKeon, Elder Olson, de la Universidad de Chicago); en el wittgensteiniano G.H. von Wright, quien, contraponiendo a la «explicación» mecanicista la «comprensión» teleológica, se remite también él a la física, además de a la ética, de Aristóteles[15]. En fin, vale la pena notar que incluso en Francia, es decir, en el país donde mayormente ha arraigado la nueva moda de Nietzsche y Heidegger, caracterizada por el rechazo de cualquier forma de racionalidad, no desdeñan remitirse a Aristóteles filósofos como Jacques Derrida y Jean François Lyotard, los mayores abanderados de lo «pos-moderno», justamente con motivo de aquella «polisemia del ser» que está a la base del pluralismo metodológico y epistemológico del filósofo griego[16].

Por todos estos motivos creo que vale la pena reexaminar rápidamente, pero en continua referencia a los textos originales, las principales formas de racionalidad analizadas y puestas en práctica por Aristóteles, pues tal reexaminación, aunque no agrega nada nuevo a cuanto ya se sabe en torno a este filósofo, puede ser útil para aclarar los términos del debate actual, mostrando, por ejemplo, que hay muchos modos de ser racionales, o de hacer discursos racionales, no todos reductibles al «cálculo lógico», o a los métodos de las ciencias, exactas, naturales o «humanas», ni todos dotados del mismo grado de rigor, es decir, de coercitividad lógica, de conclusividad, pero todos igualmente válidos, es decir, universalizables, comunicables, controlables: modos que se acercan en diversas medidas al ámbito de lo no racionalizable, tanto hacia lo «alto» (es decir, hacia el ámbito del arte, de la religión, de la mística), como hacia lo «bajo» (es decir, hacia el ámbito del instinto, de la pasión, de la animalidad), si bien permaneciendo en la esfera de lo racionalizable; modos que alcanzan incluso el nivel de una racionalidad intuitiva, o, en todo caso, no ya discursiva (como la intuición intelectual, o la intuición práctica, o la creativa), o que poco se elevan sobre el nivel de la conversación cotidiana, o incluso de la charla.

---

15 G.H. von Wright, *Spiegazione e comprensione*, trad. it. G. Di Bernardo, Il Mulino, Bologna 1977.

16 *Cf.* W. Welsch, *Posmoderne und Postmetaphysik. Eine Konfrontation von Lyotard und Heidegger*, en «Philosophisches Jahrbuch», 92, 1985, pp. 116-122.



Las razones de Aristóteles

Capítulo primero

Apodíctica y dialéctica

La ciencia apodíctica

La forma de racionalidad de la que Aristóteles es tradicionalmente considerado el primer teórico, es más, la que muchos, desde Zabarella y Bacon en adelante, consideran la única, o la única verdadera, forma de racionalidad por él teorizada, es indudablemente la ciencia apodíctica, es decir, demostrativa. Esta expresión podría parecer pleonástica, dado que Aristóteles, sin duda, define la ciencia (*epistéme*) como «hábito demostrativo» (*hexis apodeiktiké*) (*E. N.* VI 3, 1139 b 31-32), si él mismo no aludiese también a una «ciencia no demostrativa» (*epistéme anapódeiktikos*) (*Seg. an.* I 3, 72 b 18-20), de la cual nos ocuparemos después.

A la teorización de la ciencia apodíctica está dedicado un entero, celebérrimo, tratado, los *Segundos analíticos*, donde Aristóteles nos da, ante todo, la definición de la ciencia: «nosotros consideramos que tenemos ciencia de algo en sentido propio —vale decir, no de modo sofístico, es decir, por accidente— cuando pensamos que conocemos la causa por la cual la cosa es [lo que es], que ella es causa de esa cosa y que no es posible que ésta sea diversamente» (I 2, 71 b 9-12). Dos, entonces, son los caracteres de la ciencia que resultan de tal definición: 1) el conocimiento de la causa, que ha de entenderse en sentido lato, es decir, como la razón, la explicación de un hecho, o de un comportamiento, o de una propiedad (para Aristóteles, como es sabido, hay cuatro tipos de causa —material, formal, motriz y final—, todos susceptibles

de ser objeto de ciencia); 2) la necesidad de sus conclusiones, es decir, la imposibilidad de que, cuando se tiene ciencia de un cierto estado de cosas, las cosas sean diversamente de como se sabe que son.

Tener ciencia, es decir, saber, significa, en suma, conocer no solamente el «que», sino también el «porqué» de un cierto estado de cosas, y saber que él no es un simple estado de hecho, sino una auténtica necesidad. Naturalmente, estos dos caracteres están conectados entre sí, en el sentido de que la necesidad del efecto es dependiente de la existencia de la causa, por lo cual el estado de cosas del que se tiene ciencia no es necesario por sí mismo, sino si y sólo si subsiste una causa suficiente de él, aquella precisamente cuyo conocimiento constituye la ciencia de él. Estamos, como se ve, frente a un concepto de ciencia profundamente diverso del actual, caracterizado más bien por la hipoteticidad y por la probabilidad.

El carácter de necesidad, propio de la ciencia entendida en sentido aristotélico, es frecuentemente indicado por Aristóteles mediante la afirmación de que la ciencia es conocimiento de cosas que existen «siempre»: esto no significa que todos los objetos de la ciencia sean sustancias eternas, como eran para Platón los objetos de la matemática y para Aristóteles los astros y sus motores, sino que son eternos los nexos entre ciertos objetos y ciertas propiedades suyas, de las cuales se tiene precisamente ciencia. Por ejemplo, el nexo entre el triángulo y la propiedad de tener la suma de los ángulos internos igual a dos ángulos rectos es un nexo eterno, puesto que el triángulo tiene «siempre» esta propiedad, es decir, la tiene cualquier triángulo en cualquier condición. Aristóteles admite, sin embargo, también una atenuación de este carácter de necesidad, la cual no mella la naturaleza de la ciencia, atenuación por él expresada mediante la afirmación de que es posible tener ciencia no sólo de las cosas que existen siempre, sino también de aquellas que existen «la mayoría de las veces» (*hos epí to polý*) (I 30, 87 b 19-22). Veremos luego qué significa esto.

En el caso de la ciencia apodíctica, los dos caracteres antes mencionados, es decir, el conocimiento de la causa y la necesidad, son asegurados por la «demostración» (*apódeixis*), que por eso es llamada por Aristóteles «silogismo científico». Al «silogismo», que literalmente significa conjunto de discursos, es decir, conca-

tenación, secuencia, y entonces razonamiento, argumentación o, más propiamente, deducción, Aristóteles ha dedicado el tratado que precede a los *Segundos analíticos*, es decir, los *Primeros analíticos*: éstos tratan, en efecto, del silogismo en general, aquéllos, de un silogismo particular, precisamente el científico o demostrativo. El silogismo en general es definido por Aristóteles como un discurso, es decir, una argumentación, un razonamiento, en el cual, admitidas algunas «premisas» (al menos dos, llamadas respectivamente «mayor» y «menor»), algo diverso de ellas (llamado «conclusión») se sigue necesariamente por el solo hecho de que éstas son (*Pr. an.* I 1, 24 b 18-20). Las premisas, entonces, son la causa necesaria y, conjuntamente, suficiente de la conclusión, por eso la conclusión se sigue necesariamente de ellas.

La demostración, es decir, el silogismo científico, tiene lugar cuando las premisas son «verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas, anteriores y causas de la conclusión». Ellas deben ser verdaderas, es decir, deben expresar cómo efectivamente son las cosas, puesto que no es posible tener ciencia de un estado de cosas que no subsiste; deben ser primeras e inmediatas, es decir, indemostrables, o que deriven de premisas a su vez indemostrables, puesto que, si las premisas tuviesen que ser siempre demostradas, es decir, si derivasen siempre de otras al infinito, no se tendría nunca ciencia; deben ser causas de la conclusión porque tener ciencia significa, como hemos visto, conocer la causa; deben ser anteriores, para poder ser causa de la conclusión; deben, en fin, ser más conocidas que ésta, puesto que deben ser conocidas con anterioridad a ella, o bien independientemente de ella.

Pero la expresión «más conocidas» —observa Aristóteles— puede ser entendida en dos sentidos, a saber, como más conocidas para nosotros, en cuyo caso se trata de realidades cercanas a la sensación, es decir, de premisas particulares, o bien como más conocidas por naturaleza, en cuyo caso se trata de realidades alejadas de la sensación, es decir, de premisas universales (*Seg. an.* I 2, 71 b 19 - 72 a 5). La demostración entendida en el sentido más propio es la que procede de premisas universales a conclusiones particulares, es decir, la deducción; ella, entonces, es lo que confiere a la ciencia el carácter de conocimiento de la causa y de conocimiento dotado de necesidad.

Las premisas que tienen todos estos requisitos son llama-

das también «principios propios», es decir, principios que es necesario poseer para poder tener una cierta ciencia, pero que son necesarios sólo para ella y no para otras. Ellos pueden ser de dos tipos, a saber, pueden ser «definiciones», vale decir, discursos que dicen «qué es» una cierta cosa, o sea, expresan su esencia; o bien pueden ser «presuposiciones» (Aristóteles dice *hypóthesis*), vale decir, discursos que dicen si una cosa es o no es, o sea, asumen la existencia o la no existencia de una cierta cosa, o de un cierto nexo entre sujeto y predicado. Un ejemplo de definiciones, para la aritmética, es la definición de unidad como lo que es indivisible según la cantidad, y un ejemplo de presuposiciones es la asunción de que haya unidades (I 2, 72 a 14-24). Como se ve, los principios propios son premisas que deben ser explícitamente admitidas y son precisamente aquello a partir de lo cual se deduce, es decir, se extrae, la conclusión. Esto es evidente, sobre todo, en el caso de la geometría, donde las demostraciones, es decir, los que Euclides llamará los teoremas, derivan precisamente de la asunción de ciertas figuras y de la definición de ellas.

Si los principios propios son aquello a partir de lo cual se demuestra, lo que, en cambio, propiamente se demuestra son las propiedades universales y necesarias, es decir, «por sí», de los objetos a los cuales se refieren los principios (I 4-6). Por ejemplo, si el objeto es un triángulo, lo que se demuestra es su propiedad de tener la suma de los ángulos internos iguales a dos ángulos rectos. Es evidente que ella se demuestra a partir de la definición de triángulo, de ángulo recto, etc., y de la asunción de las figuras necesarias para la demostración (por ejemplo, la prolongación de un lado), que, según Aristóteles, es una presuposición.

Pero, además de los principios propios, para tener ciencia es necesario poseer también otros principios, los cuales no son necesarios solamente para una sola ciencia, sino para varias ciencias o incluso para todas, por eso son llamados «principios comunes» o también, con terminología matemática, «axiomas» (que literalmente significa «dignidades», es decir, proposiciones que son dignas de ser admitidas a causa de su intrínseca evidencia). Como ejemplo de principios comunes solamente para algunas ciencias Aristóteles cita la proposición «sustrayendo iguales de iguales se obtienen iguales», que es común a todas las ciencias matemáticas (aritmética, geometría, etc.); como ejemplos, en cambio, de

principios comunes a todas las ciencias él cita el principio de no contradicción («es imposible contemporáneamente afirmar y negar un mismo predicado de un mismo sujeto») y el principio del tercero excluido («es necesario o afirmar o negar un cierto predicado de un cierto sujeto») (I 11, 77 a 30-31). Éstos no son propiamente premisas a partir de las cuales se deduzca, es decir, se extraiga, una conclusión, sino que son, más bien, reglas generales, leyes a las cuales uno se debe atener para asegurar la corrección de la demostración[1].

Lo que a nosotros más nos interesa, y que Aristóteles no deja de poner de relieve, es que la necesidad de principios propios comporta una rigurosa distinción entre la ciencias demostrativas y una absoluta independencia de cada una respecto de las otras. Cada ciencia, en efecto, necesita principios propios, que no pueden ser deducidos de otras ciencias, y no puede a su vez demostrar los principios propios de otras ciencias; es más, el hecho de que los principios propios de una cierta ciencia pertenezcan a ella y sólo a ella, es decir, de que expresen sólo las definiciones y las asunciones de los objetos propios de ella, comporta que ninguna demostración pueda pasar de un cierto género de objetos, los propios de una cierta ciencia, a otro género de objetos, propios de una ciencia diversa. Está prohibida, en suma, en la demostración, la «transición a otro género» (*metábasis eis allo genos*) (I 7, 75 b 8-14). La única excepción admitida por Aristóteles a esta regla es la de las matemáticas aplicadas (astronomía, óptica, armónica) que, empero, no son ciencias independientes, sino que son subalternas a las matemáticas propiamente dichas (la óptica a la geometría, la armónica a la aritmética, etc.) (75 b 14-17). Esto comporta la imposibilidad de una ciencia universal a partir de la cual se puedan demostrar los principios propios de todas las otras ciencias (I 9, 76 a 16-25), como también la imposibilidad de una ciencia capaz de demostrar los principios comunes a todas las otras (I 11, 77 a 26-35): ni los principios propios, en efecto, ni los

---

1 Para ulteriores dilucidaciones sobre este punto estoy obligado a remitir a mi libro sobre *L'unità del sapere in Aristotele*, Cedam, Padova 1965, y también al de M. Mignucci, *La teoria aristotelica della scienza*, Sansoni, Firenze 1965. Sobre la teoría aristotélica de la ciencia en Aristóteles véase también E. Berti (ed.), *Aristotle on Science. The «Posterior Analytics». Proceedings of the eigth Symposium Aristotelicum held in Padua from September 7 to 15*, 1978, Antenore, Padova 1981.

comunes, en cuanto principios, son demostrables[2]. Las ciencias demostrativas son todas, por lo tanto, siempre y solamente ciencias particulares.

Una ciencia demostrativa universal había sido probablemente anhelada en la Academia platónica por los primeros discípulos de Platón (sobre todo, Jenócrates) y quizá por el mismo Platón en sus famosas «doctrinas no escritas»; pero Aristóteles reaccionó netamente contra tal proyecto, justamente sobre la base de su propia teoría de la demostración, y afirmó vigorosamente la multiplicidad y la autonomía de las diversas ciencias, también en lo que respecta a la metafísica. A tal reacción se refiere probablemente un fragmento muy bello del tratado perdido de Aristóteles *Sobre el bien*, en el cual él exponía, y criticaba, la doctrina platónico-académica de la derivación de todas las cosas a partir de dos principios opuestos, el Uno-bien y la Díada indefinida, y entonces el ideal de una única ciencia capaz de demostrar todo: «debe recordar que es hombre no sólo quien tiene la fortuna de su parte, sino también aquel que se dedica a las demostraciones»[3]. Es sabido que el llamado a la conciencia de ser hombres significa-

2 Quienes creyeron en la posibilidad de una ciencia universal tal, reconocible en la metafísica, fueron, en la tardía antigüedad y en el medioevo, los comentadores neoplatonizantes de Aristóteles (Temistio, Filopón, Averroes, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Egidio Romano) y, en la edad moderna, Jacopo Zabarella, de quien derivó el ideal cartesiano de una metafísica como raíz de un árbol a partir del cual se ramifican todas las otras ciencias. He tratado este tema en el ensayo *Metaphysic and Dialectic in Giacomo Zabarella's Commentary on the «Posterior Analytics»*; en *Aristotle in Padua: Essays Commmorating the 400th Anniversary of the Death of Giacomo Zabarella* (1533-1589), ed. by Ph.L. Drew, Leiden, Brill (en curso de publicación). [*N. T.*: Finalmente, este trabajo terminó siendo publicado en italiano: *Metafisica e dialettica nel "Commento" di Giacomo Zabarella agli "Analitici posteriori"*, «Giornale di matafisica», N. S., 14, 1992, pp. 225-244].

3 El fragmento está contenido en la *Vita Aristotelis Marciana*, p. 433, 10-15 V. Rose, donde es citado como prueba de la «moderación» de Aristóteles, y constituye el nº 1 de la colección de W.D. Ross (*Aristotelis fragmenta selecta*, Clarendon Press, Oxford 1955) y el nº 86, 1 de la colección de O. Gigon (*Aristotelis Opera*, vol. III, *Librorum deperditorum fragmenta*, de Gruyter, Berlin 1987). No comparto la traducción que de él ha dado G. Giannantoni (Aristotele, *Opere*, Laterza, Roma-Bari, 1973, vol. 11, p. 235), a saber, «*non si debe dimenticare che è un uomo non solo colui che raggiunge i suoi scopi, ma anche colui che affronta una prova* [no se debe olvidar que es un hombre no sólo aquel que alcanza sus objetivos, sino también aquel que afronta una prueba]», porque me parece que no da cuenta suficientemente del significado de *apodeiknýnta*.

ba, para los griegos, una invitación a no sobrestimarse, es decir, a no creerse dioses, tentación a la que podría estar expuesto quien creyera poseer una ciencia capaz de demostrar todo. Aristóteles, entonces, era muy consciente de los límites de la ciencia demostrativa, a pesar de haber sido el primer teórico de la misma.

Por lo demás, quien lea los *Segundos analíticos*, en los cuales tal tipo de ciencia es teorizado, notará que la mayor parte de los ejemplos y de los términos de los que se sirve Aristóteles son extraídos de la geometría, lo que significa que el modelo de esta ciencia es la geometría, la primera ciencia descubierta por los griegos y, a la vez, la única que había alcanzado, en tiempos de Aristóteles, lo que hoy llamaríamos un estatuto epistemológico casi definitivo, gracias al impulso que había recibido sobre todo en el seno de la Academia platónica por obra de matemáticos como Eudoxo, Teeteto y el mismo Platón. Es más, Aristóteles tampoco la describe en el proceso de su constitución, es decir, en sus procedimientos inventivos o constructivos, sino que la considera en su estructura ya constituida, es decir, en el momento de su exposición sistemática, hecha con fines esencialmente didácticos[4]. Él, en suma, no hace más que describir el estatuto epistemológico de la geometría griega. Por lo demás, no es una casualidad que la realización plena de las indicaciones contenidas en los *Segundos analíticos* se encuentre en los *Elementos* de Euclides, no porque Euclides dependa de Aristóteles, a quien es posterior por algunos años, sino porque también Euclides no hace más que sistematizar una geometría ya existente en tiempos de Aristóteles y elaborada en gran parte por Eudoxo.

La situación concreta en la que Aristóteles piensa teorizando la ciencia apodíctica es la constituida por un científico, por ejemplo, un cultor de geometría, el cual estando ya en posesión de la ciencia en cuestión se propone exponerla a otros, es decir, enseñarla. El discurso de tal científico es esencialmente un monólogo, aunque está dirigido a oyentes, porque estos últimos no tienen nada para decir, deben sólo aprehender, es decir, ser ayudados a ver con claridad lo que para ellos es aún oscuro, por ejemplo, la verdad de un determinado teorema. Demostrar significa, en

---

4 Esto ha sido demostrado persuasivamente sobre todo por J. Barnes, *Aristotle's Theory of Demonstration*, en J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle*, London 1975, vol. I, pp. 69-73.

efecto, esencialmente mostrar la verdad de algo a quien la ignora, a partir de premisas cuya verdad es, en cambio, ya conocida para quien escucha, es decir, significa enseñar, en el sentido más riguroso del término.

En conclusión, la primera forma de racionalidad descripta por Aristóteles, la que hoy podríamos considerar la más «fuerte», es decir, la más rigurosa desde el punto de vista epistemológico, no es otra cosa que la racionalidad de la geometría; una racionalidad que él encontraba ya realizada frente a sí, que él, por su cuenta, no practicó y de ningún modo contribuyó a desarrollar, por la cual debía de tener un gran respeto —como en general acaece en relación con todo aquello en lo cual no se es muy competente—, pero de la que percibía también claramente los límites, inherentes a la finitud de la misma demostración. Como veremos inmediatamente, en efecto, él intentó fundar tal forma de racionalidad sobre una base diversa de ella, es decir, sobre otra forma de conocimiento, ya no demostrativo, o sea, la «inteligencia».

La ciencia no apodíctica o la inteligencia

Ya en los *Segundos analíticos*, inmediatamente después de haber delineado las características de la ciencia apodíctica, Aristóteles observa que de los principios no es posible proporcionar demostración porque demostrar significa mostrar la necesidad de una conclusión a partir de algunos principios, y si también éstos fuesen demostrables, ya no serían principios, pero además exigirían otros principios a partir de los cuales poder ser demostrados, provocando de tal modo un proceso hacia el infinito que no llevaría nunca a auténticos principios y por eso destruiría toda posible demostración. Por lo tanto, se debe admitir que, si la ciencia existe, es decir, si existen demostraciones, debe haber un saber de los principios, el cual no es de tipo demostrativo, sino que es —como Aristóteles dice explícitamente— una «ciencia anapodíctica», la cual es más propiamente «principio de la ciencia» y tiene por objeto los principios indemostrables, en particular las definiciones (I 3, 72 b 18-25).

Algunos creían, ya en tiempos de Aristóteles, que también los principios se podían demostrar, no mediante un regreso al in-

finito en la búsqueda de otros principios, sino a través de una especie de demostración circular, es decir, conducida a partir de las conclusiones a las cuales llega la demostración. Pero Aristóteles rechaza tal posibilidad, que daría lugar claramente a un círculo vicioso, recordando que los principios de la demostración deben ser anteriores a las conclusiones y que, por eso, no tiene sentido intentar demostrar los principios partiendo de las conclusiones. Ni vale aducir, a este propósito, un particular tipo de demostración, cuya posibilidad también Aristóteles admite, a saber, la que se desarrolla a partir de principios más conocidos no por naturaleza, sino para nosotros, o sea, obtenidos por el conocimiento sensible. A propósito de éste Aristóteles observa, en efecto, que él no es demostración en sentido propio, es decir, demostración del «porqué», de la causa, sino que es demostración sólo del «que», es decir, de un hecho (I 3, 72 a 25-36).

El conocimiento de los principios de la ciencia, es decir, esencialmente de las definiciones, tampoco puede, en rigor, ser llamado ciencia porque —dice Aristóteles— toda ciencia es acompañada de razonamientos, es decir, de demostraciones, mientras que, como hemos visto, los principios no son demostrables. Éste es, por lo tanto, designado por él con el nombre de *nous*, que es casi intraducible porque el término latino a él correspondiente y usado a partir de Boecio, es decir, *intellectus*, que corresponde al italiano «*intelletto*» [y al castellano «*intelecto*»], ha sido traducido al alemán por el monje benedictino Notker (que vivió en la abadía de San Galo entre los siglos X y XI) con *Vernunft*[5], término que, en cambio, a partir de Kant, o mejor, a partir de Baumgarten, ha sido usado para traducir el latino *ratio* y que, por tanto, a causa de la enorme influencia ejercida por la filosofía alemana desde Kant en adelante sobre la italiana, es normalmente traducido al italiano por *ragione*[6] [en castellano, *razón*]. A fin

5 *Cf*. el manuscrito Sangallensis Monasterii 818, que contiene la traducción latina de Boecio de las *Categorías* y del *De interpretatione*, y también la traducción del latín al alemán hecha por Notker. En la edición de este manuscrito, publicada en Notker, *Werke*, ed. King, Niemeyer, Tübingen 1975, en *De int*. 3, 16 b 20 (donde, por otro lado, el texto griego trae *diánoia*), se vierte *vernumist*, pero la consulta directa del manuscrito permite leer *vernunft*, o *vernumft*.

6 Véase a este propósito mi escrito sobre *Un problema di terminologia filosofica: il significato di «ragione» e «intelletto» nella filosofia immediatamente precedente a Kant*, en «Atti e memorie dell'Accademia patavina di scienze,

de evitar todos los equívocos que pueden surgir a propósito de la relación razón-intelecto, dado que hasta Spinoza la facultad más alta ha sido considerada el intelecto, mientras que a partir de Kant, y sobre todo con Hegel, la facultad más alta ha sido identificada con la razón, adoptamos para el griego *nous* la traducción de «inteligencia», sin entender, sin embargo, este término en el sentido preciso que él tiene en la psicología experimental y en la disciplina denominada «inteligencia artificial»[7].

Lo que más nos interesa, más allá de toda consideración terminológica, es el significado del *nous* aristotélico. Éste ha sido frecuentemente tomado por una suerte de intuición, es decir, por un conocimiento inmediato, no discursivo, del tipo de la intuición bergsoniana o de la visión eidética husserliana. Tal interpretación está presente, para dar sólo dos ejemplos ilustres, en un neoescolástico como Maritain, que fue notoriamente influenciado por Bergson, pero también —y quizá no por casualidad— en un profundo conocedor de Aristóteles como fue Heidegger, discípulo de Husserl pero también muy familiarizado con la Escolástica. Para limitarnos sólo a este último autor, hoy puesto de moda después de la publicación de muchos de sus cursos inéditos, es interesante notar que el texto por él continuamente referido a propósito del *nous* es el capítulo 10 del libro IX de la *Metafísica*, donde Aristóteles compara el acto del *nous* con un «tocar» (*thigéin* o *thingánein*), el cual se sustrae a la alternativa entre verdadero y falso, mientras que puede solamente darse o no darse: si se da, es siempre verdadero, y si no se da, no se puede decir que se está en un error, sino sólo que se está en ignorancia (1951 b 17 - 1052 a 2)[8].

Ha de recordarse, sin embargo, que, en este capítulo, Aristóteles declara, sí, que «en torno a las cosas que son el ser

lettere ed arti», 86, 1973-1974, parte III, pp. 129-137 (reimp. en Berti, *Ragione filosofica e ragione scientifica nel pensiero moderno*), La Goliardica, Roma 1977, pp. 203-214).

7 Es ésta la propuesta presentada por M. Gentile en su *Trattato di filosofia*, E.S.I., Napoli 1987.

8 M. Heidegger, *Lettera sull'umanesimo*, bajo la dirección de A. Bixio y G. Vattimo, S.E.I., Torino 1978, p. 96, y *Logica. Il problema della verità*, trad. de U.M. Ugazio, Mursia, Milano 1986, pp. 114-122. Véase también, más en general, M. Heidegger, *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di «problemi» della «logica»*, trad. de U.M. Ugazio, Mursia, Milano 1988.

precisamente algo y son en acto [es decir, las esencias], no es posible engañarse, sino o aprehenderlas o no (*noéin e me*)», pero inmediatamente después precisa: «pero el qué es [la definición] es objeto de investigación en torno a ellas, es decir, [es objeto de investigación] si son tales o no» (*allá to ti esti zetéitai perí autón, ei toiáuta estin e me*), lo que significa que la definición de la esencia, es decir, el principio de la ciencia, en el que consiste precisamente el *nous*, es el resultado de una investigación, vale decir, de un proceso, caracterizado por la alternativa entre una cierta determinación y su negación[9].

¿Cómo se concilian las dos afirmaciones? Probablemente suponiendo que la aprehensión inmediata de los principios, que tiene como única alternativa la ignorancia, es la que tiene lugar en una situación de enseñanza, donde el docente proporciona a los discípulos una definición ya hecha, y ellos no tienen más que «comprenderla»: si la comprenden, están en la verdad, si no, la ignoran. Esta inmediatez de aprehensión, sin embargo, no excluye que el docente, para dar la definición, haya tenido primero que buscarla a través de un proceso que de ninguna manera es una aprehensión inmediata.

Esto es confirmado por lo que Aristóteles dice a propósito del *nous* en los *Segundos analíticos*, es decir, en la obra dedicada a exponer, como hemos visto, la ciencia que se enseña. Aquí él presenta el *nous* como el resultado de una *epagogé*, esto es, de un proceso que significa no sólo «inducción», como generalmente se lo entiende, sino también «guía a algo» (de *ago*, conducir, guiar, *epí*, a, o hacia), o sea, «introducción». Se trata del proceso a través del cual el docente guía o conduce a los discípulos a la aprehensión de los principios. Éste parte, como es sabido, de la sensación, por ejemplo, de la visión de una figura dibujada, pasa a través del recuerdo, es decir, su fijación en la mente, de la experiencia, es decir, la repetición de este último acto, y llega al universal, esto es, a la definición de la figura en general, de la cual la dibujada es sólo un caso particular (II 19).

El que también a propósito de los principios Aristóteles

---

9 He intentado ilustrar más ampliamente esta tesis en *The intellection of «indivisibles» according to Aristotle*, De anima *III* 6, en G.E.R. Lloyd & G.E.L. Owen, *Aristotle on mind and the senses*, University Press, Cambridge 1978, pp. 141-164.

piense en una situación de enseñanza, es confirmado por el hecho de que, junto a los principios propiamente dichos (definiciones, presuposiciones y axiomas), él enumera frecuentemente, entre las premisas de las demostraciones, también los «postulados» (*aitémata*), término que significa literalmente «peticiones» (de *aitéo*, pedir), en cuanto el docente debe pedir a los discípulos que los admitan para poder proceder en la demostración. A diferencia de los principios, en efecto, que son necesarios, es decir, evidentes, los postulados no lo son (II 13, 97 a 21-23).

De todo esto resulta, me parece, que el *nous*, fuera de la enseñanza, no es una intuición inmediata, es decir, una especie de fulguración gratuita, o debida a la habilidad del docente, sino que es el fruto de un proceso que puede ser también lento y laborioso, es decir, de una auténtica investigación, aunque tal fruto no está nunca asegurado por el proceso mismo, es decir, no es su conclusión necesaria, como lo es la conclusión de la demostración científica, sino que puede darse y también no darse, porque cuando se busca nunca se está seguro de encontrar, y sólo al final de la búsqueda se puede saber si se ha encontrado o no se ha encontrado lo que se buscaba. Solamente el *nous* divino, precisa Aristóteles, está ya desde siempre en la condición en la que el humano se encuentra sólo en un cierto momento, es decir, al final del proceso, cuando abraza todas las etapas en una sola mirada y en el todo encuentra su condición óptima: el *nous* divino, en efecto, no tiene necesidad de buscar, sino que está ya desde siempre todo en acto (*Met.* XII 9, 1075 a 5-10). En este sentido, también el *nous*, el humano, es una forma de racionalidad, es más, la más alta que esté al alcance del hombre. Veremos mejor después qué tipo de proceso conduce a esta cumbre.

Una última observación que vale la pena hacer a propósito del *nous* es la siguiente: mientras respecto de las ciencias entendidas en el sentido restringido del término, es decir, de las ciencias demostrativas, que son siempre, como hemos visto, particulares, el *nous* es ciertamente diverso, es decir, extrínseco, y precisamente anterior, con respecto a la filosofía, o sea, a la ciencia que Aristóteles, para distinguirla de las otras, llama «filosofía primera» (porque para él el término «filosofía» es sinónimo de «ciencia»), o también simplemente «sabiduría» (*sophía*), el *nous* de ninguna manera permanece extrínseco, sino que entra como elemento

constitutivo de la ciencia misma. En la *Ética Nicomaquea*, en efecto, hablando justamente de la *sophía*, Aristóteles afirma que ella es la más rigurosa (*akribestáte*) entre todas las ciencias porque no sólo conoce las cosas que derivan de los principios, sino que también conoce la verdad en torno a los principios, de manera que la sabiduría es, a la vez, *nous* y *epistéme*, inteligencia y ciencia (VI 7, 1141 a 16-19).

Evidentemente, el *nous* que entra de ese modo a formar parte de la filosofía propiamente dicha no es el que está a la base de cada una de las ciencias particulares, o sea, el conocimiento de los principios propios de éstas (por ejemplo, de la definición de punto, línea, triángulo, etc.). La filosofía primera, en efecto, no tiene por objeto las realidades que son objeto de las ciencias particulares, por lo tanto no tiene que vérselas con su definición. Ella tiene por objeto, dice Aristóteles, el ser en cuanto ser, es decir, el ser en su totalidad, y es de éste, y sólo de éste, que ella busca los principios, o sea, el «qué es», por lo cual, cuando los capta, mediante el *nous*, éste la constituye, por así decirlo, desde dentro, haciendo que sea no simplemente ciencia, sino verdadera sabiduría. A la filosofía, en suma, no le interesan las esencias de los objetos particulares, objeto de las ciencias particulares, sino sólo las esencias más generales, es decir, los múltiples significados del ser y sus propiedades universales.

A este *nous*, constitutivo de la filosofía primera, Aristóteles alude en el libro VI de la *Metafísica*, cuando, después de haber definido la filosofía primera como ciencia del ser en cuanto ser, afirma que de éste ella debe buscar los principios, es decir, el «qué es», o sea, la esencia, y el «si es», o sea, la existencia. Evidentemente, puesto que el ser para Aristóteles se dice en muchos sentidos, se trata de descubrir cuáles son estos diversos sentidos y cuál es el primero entre ellos, es decir, la sustancia, para ver luego qué es esta última en general y cuántos y cuáles tipos de sustancia existen (si sólo la sensible, o también la suprasensible). Pues bien, todas estas operaciones, dice Aristóteles, no pueden ser llevadas a cabo por medio de las asunciones y de las demostraciones propias de las otras ciencias, sino que exigen «algún otro tipo de clarificación» (*tis allos tropos tes delóseos*), «porque es propio de la misma forma de racionalidad [así creo que es legítimo traducir *tes autés dianóias*] aclarar tanto el qué es como el si es» (1025

b 14-18). Que se trata del *nous*, es decir, del conocimiento de los principios, no cabe duda, porque el «qué es» y el «si es» son principios; pero es igualmente indudable que no se trata de una intuición, sino de un proceso, de una clarificación, que no es una demostración en sentido propio, sino que es, por así decirlo, una «mostración» (éste es, por los demás, el significado de *délosis*), es decir, una progresiva ostensión.

Probablemente Aristóteles alude al mismo proceso también al final del libro VII, siempre de la *Metafísica*, es decir, en la conclusión de la indagación sobre la sustancia en general, donde dice que de las sustancias simples, es decir, de las formas (que son el verdadero «qué es» de la sustancia), no es posible investigación en el sentido de la enseñanza, es decir, de la demostración propiamente dicha —la cual, como hemos visto, tiene una función esencialmente didáctica—, sino que es necesario un diverso tipo de investigación» (*héteros tropos tes zetéseos*) (VII 17, 1041 b 9-11). Sobre todo esto, sin embargo, volveremos al hablar del método de la metafísica.

La dialéctica

Además de la ciencia apodíctica, a la que Aristóteles ha dedicado en el *Organon* un explícito tratamiento (los *Segundos analíticos*, en dos libros), y de la inteligencia, a la que él ha dedicado solamente pocas alusiones, la otra gran forma de racionalidad explícitamente teorizada por Aristóteles en sus obras de lógica, con una amplitud mucho mayor que la misma ciencia apodíctica, es la dialéctica, a la que están dedicados los ocho libros de los *Tópicos* y el libro de las *Refutaciones sofísticas*, que constituye la continuación natural de los primeros y por eso ha sido también considerado como el libro IX de los *Tópicos*. La importancia que el filósofo griego atribuyó a este tratamiento está atestiguada, además de por su amplitud, por el orgullo con el que, al final del último tratado mencionado, él afirma haber sido el primero en llevar a cabo una empresa semejante, afirmación probablemente referible al grupo entero *Analíticos-Tópicos*, pero que, en todo caso, comprende la segunda parte del conjunto. Aquí, en efecto, él declara que, mientras para otras disciplinas, por ejemplo, para

la retórica, existía ya un conjunto de tratados más o menos válido, que se remontaba a autores precedentes, para la silogística, es decir, para el arte de argumentar en general, tanto apodíctico como dialéctico, no existía absolutamente nada, no en el sentido de que nunca hubiese sido practicada (el ejercicio de la dialéctica, en particular, Aristóteles lo hace remontar a Zenón de Elea[10]), sino en el sentido de que nadie la había precedentemente teorizado.

La primera caracterización, extremadamente cargada de significado, que Aristóteles nos ofrece de la dialéctica constituye precisamente el exordio de los *Tópicos*:

el fin del [presente] tratado es encontrar un método (*méthodos*) en virtud del cual devengamos capaces de argumentar sobre cualquier problema propuesto a partir de premisas que son reputadas (*éndoxa*) y, cuando nosotros mismos debamos sostener una tesis, no digamos nada contrario a ella (I 1, 100 a 18-21).

En estas pocas líneas se hace, ante todo, referencia a una situación concreta de diálogo o de discusión entre al menos dos interlocutores, uno de los cuales sostiene una cierta tesis y el otro la objeta: dialéctica viene, en efecto, de *dialégesthai*, que significa dialogar, pero no en el sentido de conversar, por ejemplo, para entretenerse recíprocamente o para pasar el tiempo, sino en el sentido de discutir, con intervenciones de ambas partes, contrastantes una respecto de la otra. Ésta es una primera diferencia fundamental entre la apodíctica y la dialéctica: mientras la primera se refiere a un monólogo, la enseñanza, la segunda se refiere a un diálogo. Obviamente se trata de una práctica tan antigua como la condición humana, es más, de la más típica práctica humana, que aquí, empero, se quiere disciplinar, no sólo en el sentido de ejercitarla de modo técnico, es decir, según reglas, sino también en el sentido de teorizar tales reglas. A esto alude la expresión *méthodos*, que en griego indica, ante todo, el camino que de hecho se recorre, es decir, el procedimiento efectivo que se sigue, pero luego también el tratamiento teórico, es decir,

10 *Cf*. el fr. 1 Ross del diálogo perdido *Sofista* (Diógenes Laercio, VIII, 2, 63; IX, 5, 25; Sexto Empírico, *Adv. Math*. VII, 6-7; fr. 39 Gigon).

científico, que de él se lleva a cabo.

El instrumento que se usa en tal práctica es la argumentación, o silogismo, o deducción, es decir, la inferencia de premisas a conclusión, que ya hemos encontrado a propósito de la demostración propiamente científica. El objeto al que tal argumentación se aplica es, en cambio, el problema, que Aristóteles en la continuación del tratado define técnicamente como una alternativa de tipo interrogativo entre dos proposiciones, que versan, por ejemplo, sobre una definición, de las cuales una es la negación de la otra. El ejemplo de problema que él ofrece es: «¿animal terrestre bípedo es definición de hombre, o no?» (I 4, 101 b 32-34). Nótese cómo la alternativa está construida de modo tal de agotar toda posibilidad, es decir, es una alternativa entre proposiciones contradictorias entre sí (la afirmación, justamente, y su negación). Ya en los *Segundos analíticos*, hablando de la demostración, él había, en efecto, considerado como típica de la dialéctica la contradicción (*antífasis*), formada justamente por la oposición entre una afirmación (*katáphasis*) y una negación (*apóphasis*), y caracterizada por el hecho de no admitir ninguna posibilidad intermedia entre éstas (I 2, 72 a 8-14).

La discusión tiene inicio mediante la formulación del problema (de cualquier problema, como dice el texto; entonces, característica de la dialéctica es la universalidad, en contra de la particularidad de las ciencias apodícticas), es decir, de una pregunta, la típica pregunta dialéctica, que versa sobre la esencia de algo (en el ejemplo citado, el hombre) y abierta a la posibilidad de dos respuestas contradictorias entre sí. Nótese cómo tal pregunta no delimita en lo más mínimo el ámbito de la investigación porque no excluye ninguna posibilidad: ella prácticamente equivale a la simple pregunta de la esencia, por ejemplo, «¿qué es el hombre?», con, además, la enunciación de una posibilidad determinada, de decir, de una hipótesis, a fin de suscitar la discusión. Es claro que, cuando esta posibilidad, en el curso de la discusión, sea eliminada, se tomará en consideración otra, y así sucesivamente. En todos los casos la discusión será posible sólo a propósito de posibilidades, es decir, de hipótesis determinadas.

A la pregunta inicial uno de los interlocutores, si hay uno de ellos que presume de saber —pongamos, el interlocutor A—, dará inmediatamente una respuesta y, de tal modo, se dispondrá

a sostener una tesis, por ejemplo, que «animal terrestre bípedo» es la definición de hombre. En este punto, el interlocutor B, el cual no presume de saber, intentará objetar la respuesta dada, y lo hará planteando al primero una serie de preguntas, dirigidas a obtener otras tantas respuestas, cuyo tenor es en general bastante previsible, pero sin serlo nunca de modo seguro. ¿Para qué hará estas otras preguntas? Para obtener del interlocutor A premisas sobre las cuales éste preste su consentimiento e intentar deducir a partir de ellas una conclusión que esté en contraste con la tesis general sostenida por el primero, es decir, para poder inducir al interlocutor A a la contradicción consigo mismo. Está claro que, si el que pregunta, es decir, el que no presume de saber, logra inducir a su interlocutor a la contradicción consigo mismo, la tesis sostenida por éste deberá ser abandonada; si, en cambio, el que responde, es decir, el que presume de saber, logra evitar ser inducido a la contradicción consigo mismo, no habrá motivo por el cual la tesis sostenida por él deba ser abandonada.

Como se ve, en esta práctica varios elementos juegan un rol fundamental: ante todo, el preguntar, es decir, tanto la pregunta inicial, que es la pregunta de la esencia y puede tener también un fin cognoscitivo, como las preguntas sucesivas, que están dirigidas únicamente a obtener premisas a partir de las cuales argumentar, y entonces tienen un fin exclusivamente atinente a la discusión, es decir, dialéctico; luego, el argumentar, que es un auténtico deducir conclusiones a partir de premisas, es decir, un hacer silogismos, según las reglas teorizadas en los *Primeros analíticos*; finalmente, la contradicción, que es el resultado al que uno de los dos interlocutores intenta conducir al otro y que este otro intenta evitar. La argumentación que concluye en una contradicción es llamada por Aristóteles, con términos de uso común en la lengua griega, *élenchos*, es decir, «refutación», o, más raramente, *apórema*: el primero es por él definido simplemente como «silogismo de la contradicción» (por ejemplo, *Pr. an*. II 20, 66 b 11; *Ref. sof*. 1, 165 a 2-3), el segundo como «silogismo dialéctico de la contradicción» (*Tóp*. VIII 11, 162 a 17-18). A decir verdad, *élenchos*, antes aun que refutación, significa examen, puesta a prueba, como el inglés *test*, y es equivalente a términos como *péira* y *exétasis*. Pero las dos cosas están estrechamente conectadas porque el modo más seguro de examinar una tesis, es

decir, de ponerla a prueba, para tantear su «aguante», es intentar refutarla: si ella resiste a la refutación, quiere decir que «aguanta», es decir, que puede ser mantenida; si, en cambio, sucumbe, es decir, si se deja refutar, debe ser abandonada.

¿Cómo hace el que pregunta para refutar, y el que responde para evitar ser refutado? El primero, obviamente, haciendo preguntas que induzcan al interlocutor a dar respuestas a partir de las cuales deducir una contradicción con la tesis por él sostenida, y el segundo evitando dar tales respuestas. Pero, si todo se redujese a esto, la discusión correría el riesgo de no nacer siquiera, porque los dos no estarían nunca de acuerdo en nada y entonces nunca llegarían a argumentar juntos. Hay, sin embargo, una regla que ambos deben respetar (además de, naturalmente, la de considerar la contradicción como signo de la falsedad, o, en todo caso, de la insostenibilidad de una tesis), la cual los obliga a ponerse de acuerdo sobre algunas premisas y, por lo tanto, permitiéndoles argumentar juntos, abre la posibilidad de una efectiva discusión, que vaya más allá de la simple, y estéril, yuxtaposición de dos posiciones opuestas. Esta regla es la que Aristóteles introduce haciendo referencia a las «premisas que son reputadas» (*éndoxa*): ambos interlocutores están, en efecto, obligados a respetar estas premisas, es decir, no pueden no concederlas, porque aquel de los dos que no las concediera, o que sostuviera algo contrastante con ellas, se volvería ridículo frente a los oyentes, y habría, por tanto, perdido la partida ya desde el principio.

La discusión dialéctica supone, entonces, que los dos interlocutores discuten en presencia de un público (de oyentes, pero hoy se hablaría de lectores), el cual en un cierto sentido hace de árbitro y decide cuál de los dos ha conseguido el éxito, es decir, cuál de los dos ha logrado refutar al otro, o no hacerse refutar por el otro. Las premisas «reputadas», que de ahora en adelante llamaremos, para ser breves, con el nombre griego *éndoxa*, son compartidas por todos los oyentes, por eso sirven como punto de referencia común para la discusión. Del mismo modo es compartida por los oyentes la regla según la cual la contradicción es el signo de la falsedad de una tesis, y, por lo tanto, aquel que incurre en ella debe ser considerado perdedor. Aquel que pregunta, entonces, si quiere obtener de su interlocutor una cierta respuesta, que le permita refutarlo, deberá formular su pregunta de modo

que el otro esté casi obligado a darle una cierta respuesta, y esto sucederá si la respuesta es conforme a algo que es «reputado», es decir, que es *éndoxon*. Recíprocamente, aquel que responde deberá, sí, intentar no dar las respuestas a partir de las cuales podrá ser refutado, pero, al mismo tiempo, deberá estar atento a no negar aquellas respuestas que son conformes a algo que es «reputado», es decir, que es precisamente *éndoxon*. La destreza de cada uno consistirá en alcanzar el resultado deseado por él, y temido por el otro, si bien ateniéndose a los *éndoxa*, es decir, no poniéndose en contraste con el público, que es el árbitro. Para el público, en efecto, lo que es *éndoxon* debe ser aceptado, mientras que lo que es contradictorio debe ser rechazado.

El significado preciso de los *éndoxa* es aclarado por Aristóteles inmediatamente después de la definición de la dialéctica, donde él distingue el silogismo dialéctico del científico, es decir, demostrativo. Vale la pena citar el pasaje por completo, aunque éste repite lo que ya hemos visto a propósito de la demostración (lo que muestra qué tienen en común y, a la vez, en qué difieren las dos formas de racionalidad, es decir, la apodíctica y la dialéctica).

> Hay, entonces, demostración cuando el silogismo tiene lugar a partir de premisas verdaderas y primeras, o bien a partir de premisas tales que hayan recibido el principio del conocimiento en torno a ellas a través de premisas primeras y verdaderas [es decir, que derivan a su vez de premisas primeras y verdaderas], mientras que es silogismo dialéctico el que argumenta a partir de *éndoxa*. Son verdaderas y primeras aquellas premisas que tienen su credibilidad (*pistin*) no en virtud de cosas diversas, sino en virtud de sí mismas (en efecto, en los principios de la ciencia no se debe buscar ulteriormente el porqué, sino que cada uno de los principios debe ser creíble por sí mismo), mientras que son *éndoxa* aquellas premisas que son compartidas (*ta dokoúnta*) por todos o por la mayoría o por los sabios, y, entre éstos, por todos o por la mayoría o por los más conocidos y reputados (*éndoxoi*) (100 a 27 - b 23).

Nótese que toda la diferencia entre premisas verdaderas y premisas *éndoxa*, como resulta de este pasaje, consiste en y sólo en el hecho de que las primeras valen en virtud de sí mismas, es decir, independientemente de cualquier reconocimiento externo,

por ejemplo, del consenso del auditorio (el cual en la enseñanza no tiene derecho a ser interlocutor porque no está al mismo nivel que el que enseña, sino que sólo debe aprehender), mientras que las segundas valen en virtud del reconocimiento atribuido a ellas por parte de todos, o por la mayoría, o por los sabios. No se trata, por eso, de una diferencia de grado, como hacen pensar aquellos que traducen *éndoxa* con «premisas probables», dando la impresión de que se trata de una aproximación a la verdad de tipo estadístico (es decir, de premisas con un grado de verdad superior al 50%), ni se trata de la diferencia entre realidad y apariencia, como hacen pensar aquellos que traducen *éndoxa* con «premisas verosímiles», dando la impresión de que ellas no son verdaderas: Aristóteles admite, en efecto, como veremos, también *éndoxa* aparentes, diversos de los *éndoxa* auténticos, lo que, si valiera la identificación de *éndoxon* con «verosímil», es decir, con «aparente», daría lugar a la distinción absurda entre aparentes aparentes y aparentes no aparentes.

En el adjetivo *éndoxos* está ciertamente presente una referencia a la *doxa* (*éndoxos*, en efecto, es lo que «en *doxa*»), pero ésta no es entendida en el sentido de una opinión cualquiera, contrapuesta a la verdad, sino en el sentido de la «reputación», de la «fama», de la «gloria», como está probado por el hecho de que, en el mismo pasaje en el que Aristóteles usa este adjetivo para caracterizar las premisas del silogismo dialéctico, él lo usa también para caracterizar a los sabios más conocidos y «reputados». Los *éndoxa* son, entonces, premisas o, si se quiere, también opiniones, pero autorizadas, importantes, a las que se les debe en todos los casos dar crédito y de las que uno no se puede alejar. Ciertamente Aristóteles consideraba que ellas eran también verdaderas, pero quería hacer notar que, a los fines de la dialéctica, lo que cuenta no es que las premisas sean verdaderas, sino que ellas sean compartidas, reconocidas, aceptadas por todos, por tanto también por el público-árbitro y por ambos interlocutores. De nada serviría, en efecto, en una discusión, referirse a una premisa verdadera, pero no reconocida por el público y por el propio interlocutor: ella no sería, en efecto, concedida y entonces no podría funcionar de premisa para ninguna refutación. El hecho de partir de *éndoxa*, entonces, no significa, para la dialéctica, renunciar a la verdad o contentarse con un grado de verdad inferior al de la ciencia, por-

que la dialéctica simplemente no se ocupa de la verdad, sino que se ocupa sólo de la discusión, es decir, de la refutación, y entonces del consenso que para ésta es indispensable. Ningún interlocutor, en efecto, admitirá nunca haber sido refutado, si aquel que quiere refutarlo argumenta a partir de premisas verdaderas que él mismo no haya concedido, independientemente de que éstas sean verdaderas o falsas. Y es evidente que el modo más seguro, por parte de quien quiere refutar, para hacerse conceder por el interlocutor ciertas premisas, es pedirle respuestas conformes a los *éndoxa*, porque este último no podrá rehusarse a darlas, para no volverse ridículo frente al auditorio.

La distinción entre *éndoxa* auténticos, es decir, reales, efectivos, y *éndoxa* aparentes es introducida por Aristóteles inmediatamente después, donde él menciona un tercer tipo de silogismo, diverso tanto del apodíctico como del dialéctico, a saber, el silogismo erístico, definiéndolo como aquel silogismo que parte, precisamente, de *éndoxa* sólo aparentes (*phainómena*), es decir, no reales (*onta*), o bien como aquel silogismo que, partiendo de *éndoxa* reales o aparentes, es un silogismo sólo aparente, es decir, no es un auténtico silogismo. Sobre la diferencia entre *éndoxa* reales y *éndoxa* aparentes Aristóteles insiste, diciendo:

> no todo lo que parece *éndoxon*, en efecto, es también *éndoxon* [realmente], porque ninguna de las premisas que se llaman *éndoxa* tiene con total evidencia el carácter de apariencia, como ocurre que tienen las premisas de los silogismos erísticos; inmediatamente y la mayoría de las veces, en efecto, a aquellos que son capaces de divisar también las cosas pequeñas, resulta clara en ellas la naturaleza de lo falso (100 b 26 - 101 a 1).

Aquí, como se ve, Aristóteles considera que los que están dotados de un mínimo de agudeza se dan cuenta inmediatamente del carácter solamente aparente de las premisas del silogismo erístico y no duda en calificar este carácter de apariencia como «naturaleza de lo falso», revelando implícitamente que considera los *éndoxa* reales como dotados de verdad. El silogismo erístico, entonces, es sólo una mala imitación, es decir, una falsificación del silogismo dialéctico, y en general la erística, es decir, la práctica del puro disputar (de *eris*, disputa, litigio), no es una autén-

tica forma de racionalidad, sino, más bien, una deformación de aquella forma auténtica de racionalidad que es la dialéctica. Ésta, en efecto, no tiene en mira el examen crítico de una tesis, sino sólo el éxito en la discusión, obtenido mediante cualquier medio, incluso con el más desleal, es decir, con el engaño (puesto que tal es el intento de hacer pasar por realidad la apariencia, es decir, lo falso).

Además del silogismo apodíctico, dialéctico y erístico (que es verdaderamente silogismo sólo cuando conserva al menos la estructura correcta), Aristóteles menciona también, siempre al inicio de los *Tópicos*, el paralogismo, que es un razonamiento incorrecto, por tanto no un auténtico silogismo, pero que está, sin embargo, basado en los principios propios de una ciencia particular: por ejemplo, en el caso de la geometría, un paralogismo puede surgir a partir de un error en la construcción de una figura. En tal caso, entonces, no se tiene que ver con la erística, es decir, con el engaño, sino simplemente con el error; por eso no es el caso de hablar de falsificación o de deformación de la racionalidad.

En cuanto a la diferencia entre filosofía y dialéctica, no hay que dejarse engañar por un famoso pasaje, contenido en el inicio de los *Tópicos*, en el que Aristóteles afirma que «en torno a las premisas es necesario tratar según la verdad, si se tiene una intención filosófica, pero en referencia a la opinión, si se está operando dialécticamente» (I 14, 105 b 30-31). Aquí, en efecto, él no dice que la opinión, y entonces la dialéctica, sea lo opuesto a la verdad, sino que, si se quiere hacer dialéctica, es decir, discutir con otros, uno se debe preocupar no tanto por que las premisas sean verdaderas cuanto por que sean opinadas, es decir, compartidas, aceptadas (lo que no excluye, naturalmente, que ellas puedan ser verdaderas). Esto resulta claro a partir de los ejemplos dados unas líneas antes, donde se mencionan como interesantes para la dialéctica premisas opinadas por alguien, a condición de que sea reputado, como Empédocles.

La misma diferencia es ilustrada, de modo tal vez más claro, al inicio del libro VIII, donde Aristóteles afirma:

hasta el descubrimiento del *topos* [o sea, del esquema de argumentación a aplicar] la investigación del filósofo y la del dialéctico proceden del mismo modo, mientras que el poner en orden estas cosas y el preguntar

es propio del dialéctico porque todo lo que es de tal clase está dirigido a otro. Al filósofo, en cambio, es decir, a aquel que investiga para sí mismo, no le importa nada, mientras sean verdaderas y conocidas las premisas en virtud de las cuales tiene lugar el silogismo, que el que responde no las admita (155 b 7-12).

Como se ve, no se trata de una diferencia entre verdad y no verdad, o entre diversos grados de verdad, sino de intenciones diversas, una, la del filósofo, es decir, del científico, despreocupado por el otro, esto es, por eventuales interlocutores, y la otra, la del dialéctico, dirigida esencialmente a la discusión con el otro.

Hacia el final de la obra, Aristóteles retoma la clasificación entre los varios tipos de silogismo, proponiendo llamar «filosoféma» al silogismo apodíctico, «epicheiréma» (es decir, argumentación dirigida contra otro) al silogismo dialéctico (en general, es decir, tanto que concluya como que no concluya en una contradicción), «sofisma» al silogismo erístico y «aporéma» al silogismo dialéctico que concluye en una contradicción, es decir, la refutación (VIII 11, 162 a 12-18). De esto resulta una primera distinción entre filosofía, dialéctica y sofística, sobre la cual tendremos ocasión de volver después, y la identificación de la erística, precedentemente presentada como falsificación de la dialéctica, con la sofística, que después será presentada como falsificación de la filosofía.

La diferencia entre silogismo dialéctico en general y silogismo erístico, la cual es, como hemos visto, fundamentalmente una diferencia entre realidad y apariencia, tanto a nivel de premisas como a nivel de estructura, se repropone a propósito de aquel particular tipo de silogismo dialéctico que es la refutación (*élenchos*), o sea, el silogismo que concluye en la contradicción. También ésta, en efecto, puede ser refutación real, en cuyo caso es dialéctica, o refutación no real, sino aparente, en cuyo caso es sofística (*Ref. sof.* 1, 164 a 20 - 165 a 4). A las refutaciones sofísticas Aristóteles les dedica precisamente el último libro de los *Tópicos*, a saber, las *Refutaciones sofísticas*. Aquí él define la sofística no sólo como una mala imitación de la dialéctica, sino también como una mala imitación de la filosofía, o mejor, de la sabiduría sin más:

la sofística, en efecto, es sabiduría aparente (*phainoméne sophía*), pero no real, y el sofista es aquel que obtiene riqueza de una sabiduría aparente, pero no real (165 a 21-23).

Por eso, la clasificación general de los silogismos puede volverse a exponer del modo siguiente:

hay cuatro géneros de discursos que se usan en las discusiones: los didascálicos, los dialécticos, los peirásticos y los erísticos. Son didascálicos los que argumentan a partir de los principios propios de cada disciplina y no de las opiniones del que responde (es necesario, en efecto, que el que aprehende confíe); son dialécticos los que argumentan la contradicción a partir de los *éndoxa*; son peirásticos los que argumentan a partir de las opiniones del que responde y que es necesario conocer para quien pretende poseer la ciencia (de qué modo, es definido en otra parte); son erísticos lo que argumentan a partir de *éndoxa* aparentes, pero no reales, siendo auténticos silogismos o bien silogismos aparentes (2, 165 a 38 - b 8).

Aquí se obtienen algunas importantes confirmaciones y algunas interesantes novedades. Ante todo, se confirma el carácter didascálico, es decir, esencialmente didáctico, de los silogismos apodícticos, los cuales, aun cuando se coloquen en una situación de posible diálogo, como es precisamente la enseñanza, constituyen esencialmente un monólogo, porque el alumno debe confiar en el docente. Luego es introducida esta interesante categoría de discursos peirásticos, es decir, examinativos, los cuales están dirigidos contra quien presume de saber y parten esencialmente de premisas concedidas por éstos: se trata de un caso particular de discursos dialécticos, a saber, de los históricamente practicados por Sócrates. Su característica consiste en someter a examen las opiniones de algunos, incluso reputados (que no han de confundirse, sin embargo, con los *éndoxa*, que no son nunca sometidos a examen), con el fin de probar la validez, deduciendo las consecuencias de ellas e intentando ponerlas en contradicción con algún *éndoxon*.

El mismo concepto es retomado más adelante, donde Aristóteles dice:

la peirástica es una especie de la dialéctica e indaga no al que sabe, sino al que ignora y presume de saber. Entonces, el que estudia los lugares comunes según la realidad (*katá to pragma*) es dialéctico, mientras el que parece hacer esto es sofístico, y el silogismo erístico y sofístico es el que parece argumentar en torno a las cosas de las cuales la dialéctica es peirástica (11, 171 b 4-9).

Se confirma ahora que la peirástica, es decir, la técnica del examinar (*péira*), del poner a prueba, del probar la validez, es una parte de la dialéctica, y que la sofística y la erística, de nuevo identificadas, son una mala imitación de la dialéctica. Pero inmediatamente después Aristóteles introduce una diferencia también entre la erística y la sofística, afirmando que la primera tiene como fin solamente la victoria en la discusión, de cualquier modo que ella sea obtenida, mientras que la sofística tiene como fin el lucro que deriva de la fama de sabio; por eso, mientras la primera es una imitación de la dialéctica, la segunda es más propiamente una imitación de la sabiduría (171 b 22-34). En fin, él concluye precisando que ni la dialéctica ni la peirástica son propiamente ciencias, es decir, no hacen auténticas demostraciones, porque se ocupan de todo y proceden por medio de preguntas, ambas cosas incompatibles con el demostrar (172 a 11 - b 1). Ellas constituyen, pues, una forma de racionalidad específica, completamente independiente de la constituida por la ciencia apodíctica (lo que justifica la larga exposición que le hemos dedicado).

Esto no excluye, sin embargo, como veremos en seguida, que la dialéctica pueda ser usada también por la ciencia, lo que la hace particularmente interesante desde el punto de vista filosófico.

Los diversos usos de la dialéctica

En el capítulo I 2 de los *Tópicos*, inmediatamente después de haber definido la dialéctica y de haber distinguido el silogismo por ella empleado de los otros tipos de silogismo (apodíctico y erístico), y también del paralogismo, Aristóteles, adecuándose probablemente a una costumbre de los tratados de la época (por él mismo seguida, como veremos, también al inicio de la

Retórica), indica «en relación con cuántas y con cuáles cosas el tratamiento [de la dialéctica] es útil», o sea, podríamos decir, las «utilidades» o los «usos» de la dialéctica, declarando inmediatamente que éstos son tres: el tratamiento, en efecto, es útil: 1) en relación con el ejercicio (*pros gymnasían*), es decir, con el entrenamiento en la misma práctica dialéctica; 2) en relación con los encuentros (*pros tas entéuxeis*), es decir, con las discusiones que se tienen con los otros; 3) en relación con las ciencias filosóficas (*pros tas katá philosophían epistémas*), es decir, con las ciencias propiamente dichas, porque para Aristóteles «ciencia» y «filosofía» son sinónimos. Veamos particularmente cada uno de estos tres usos, es decir, examinemos paso por paso el capítulo entero, el cual, si bien es citado a menudo, aún no ha sido adecuadamente comprendido, aun cuando contiene la clave para entender la verdadera relación entre dialéctica y filosofía, y por tanto también la verdadera naturaleza de la dialéctica de Aristóteles.

1) El uso «en relación con el ejercicio»

Que [el tratamiento] es útil en relación con el ejercicio [de la misma dialéctica] resulta claro por las cosas mismas, puesto que si disponemos de un método, estaremos más fácilmente en condiciones de argumentar contra alguien en torno al problema propuesto (101 a 28-30).

Esta primera utilidad es casi obvia, por eso resulta «de las cosas mismas»: la mención de ella por parte de Aristóteles está dirigida probablemente a subrayar el carácter «técnico», es decir, de método, en el sentido de disciplina, de arte, que es propio de su tratamiento de la dialéctica y que lo inducirá a decir, al término de la obra:

todos refutan, puesto que participan sin arte (*atéchnos*) de aquello de lo cual la dialéctica se ocupa con arte (*entéchnos*), mientras que el que examina con arte silogístico es dialéctico (*Ref. sof.* 11, 172 a 34-36).

Se puede decir que este primer uso de la dialéctica tiene un carácter personal, o privado, es decir, de estudio, de entrenamiento, de adiestramiento en una práctica ampliamente difundida y,

sin embargo, aún no adecuadamente disciplinada, a fin de practicarla más fácilmente, es decir, más eficazmente.

Vale la pena notar, a este propósito, que Aristóteles caracteriza tal uso de la dialéctica recurriendo al mismo término, «ejercicio» (*gymnasía*), del cual Platón en el *Parménides* se había servido para indicar la técnica argumentativa practicada por Zenón de Elea, esto es, precisamente por aquel que luego el mismo Aristóteles consideró el «inventor» de la dialéctica. Así, en efecto, Platón hacía que el viejo Parménides diga al joven Sócrates, desorientado por las críticas dirigidas por el primero a la doctrina de las ideas:

Ahora, sábelo bien, tu impulso es bello y divino el ímpetu con el que intervienes en los discursos; pero, mientras seas aún joven, oriéntate más bien a aquel ejercicio (*gymnasía*) que es considerado inútil y por la mayoría es llamado ejercicio de vanas charlas, de otro modo la verdad se te escapará». A lo que Sócrates pregunta: «¿Pero cuál es, Parménides, el modo de hacer este ejercicio?». Y Parménides responde: «Aquel del cual has escuchado hablar a Zenón» (*Parménides* 135 d).[11]

Es imposible que, en el momento en el que se disponía a ilustrar la utilidad de la dialéctica, Aristóteles no se acordase de este pasaje, en el que se defiende la dialéctica misma contra «la mayoría» que la considera inútil, y se la presenta como el «ejercicio» inaugurado por Zenón. Por lo demás, resulta a partir de varios indicios que Aristóteles tenía bien presente el *Parménides* —de éste él había extraído, en efecto, el famoso argumento del «tercer hombre»— y no podía ignorar, habiendo sido el primero en dedicar a la dialéctica un tratado entero, el elogio que en este diálogo Platón hace de ella, presentándola como condición indispensable para que no se escape la «verdad». Pero, si él se acordaba de este pasaje, no podía tampoco escapársele el hecho de que aquí el personaje de Parménides, es decir, Platón mismo, le proponía a Sócrates una dialéctica como la practicada por Zenón, casi sobrentendiendo que la dialéctica de Sócrates no era aún suficiente para defender la doctrina de las ideas, y, es más, reformulaba él mismo la dialéctica zenoniana en una versión más completa,

11 Trad. de A. Zadro, Laterza, Roma-Bari 1986[4].

en la cual uno no se limitaba a deducir las consecuencias de una hipótesis, como había hecho Zenón, sino que se hacía la misma operación también en lo concerniente a la hipótesis opuesta a la primera (*cf*. *Parménides* 135 e - 136 a).

2) El uso «en relación con los encuentros»

[El tratamiento] es, además, útil en relación con los encuentros, porque, después de haber enumerado las opiniones de la mayoría, discutiremos con ellos no a partir de convicciones ajenas, sino a partir de las suyas propias, corrigiendo aquello que eventualmente nos parezca que no dicen bien (101 a 30-34).

Aquí se trata de lo que podríamos llamar el uso público de la dialéctica, es decir, el que le es más propio, más natural, del que forman parte, por ejemplo, las discusiones políticas llevadas a cabo en las asambleas deliberativas o consultivas y debates judiciales que se desarrollan en los tribunales. Se trata, como habrían dicho más tarde los escolásticos, de discusiones *ad hominem*, donde cuenta, sobre todo, prevalecer sobre el propio interlocutor, obteniendo el reconocimiento de cuantos asisten a la discusión. Es evidente, a este fin, la utilidad de la dialéctica, que enseña a argumentar sobre la base de las opiniones compartidas por la mayoría, es decir, por los oyentes y por los mismos interlocutores. Dentro de este uso se colocan la mayor parte de las argumentaciones dialécticas normalmente practicadas, y es esencialmente en este uso que Aristóteles piensa cada vez que compara la dialéctica con otras formas de racionalidad, por ejemplo, con la ciencia apodíctica o, como veremos, con la retórica.

3) El uso «en relación con las ciencias filosóficas»

En cuanto al tercer uso de la dialéctica, el que tiene relación con las ciencias en general, y entonces también con la que nosotros llamamos filosofía en sentido estricto, Aristóteles lo subdivide en dos aspectos, de los cuales el primero es el siguiente:

[el tratamiento], en fin, es útil en relación con las ciencias filosóficas porque, si somos capaces de desarrollar las aporías en ambas direcciones,

discerniremos más fácilmente en cada una lo verdadero y lo falso (101 a 34-36).

Para comprender este último uso, de valor decisivo, sobre el cual hasta ahora no se ha reflexionado suficientemente, téngase presente, ante todo, que éste se coloca dentro de una ciencia filosófica, es decir, que tiene por fin el conocer; en segundo lugar, que éste tiene que ver con «aporías», es decir —como dice el mismo Aristóteles—, con situaciones de bloqueo producidas por «igualdades de razonamientos opuestos» (*Tóp*. VI 6, 145 b 2), vale decir, con dilemas en los que argumentos igualmente fuertes abogan a favor de una y de la otra solución; en tercer lugar, que el «desarrollar las aporías en ambas direcciones» (*pros amphótera diaporésai*) consiste en deducir hasta el final las consecuencias que derivan de cada uno de los dos cuernos del dilema, para ver a qué conclusiones se llega, es decir, si se llega o no a coclusiones contradictorias consigo mismas o con otras posiciones precedentemente admitidas[12]. Pues bien, según lo que Aristóteles aquí afirma, tal procedimiento permite ver más fácilmente «en cada una de las dos direcciones» lo verdadero y lo falso, es decir, permite ver cuál de las dos soluciones es verdadera y cuál es falsa, o bien qué elementos verdaderos y qué elementos falsos están contenidos en cada una de las dos (frecuentemente, en efecto, como veremos luego, Aristóteles no elige solamente uno de los dos cuernos del dilema, sino que observa que cada uno de los dos, bajo ciertos aspectos, dice la verdad y, bajo otros, dice lo falso). Ahora bien, non hay duda de que discernir lo verdadero y lo falso es de gran utilidad para las ciencias filosóficas porque esto es precisamente lo que ellas se proponen.

La confirmación de la lectura aquí proporcionada proviene de otro pasaje de los *Tópicos*, donde Aristóteles declara:

en relación con el conocimiento y con la inteligencia filosófica el poder abarcar con una mirada de conjunto las consecuencias que derivan de cada una de las dos hipótesis es instrumento (*órganon*) no menor; lo que queda, en efecto, [por hacer] es elegir correctamente una de las dos (VIII

12 Esta explicación se infiere de H. Bonitz, *Index aristotelicus*, 187 b 30-31, donde se conecta el sentido propio del verbo en cuestión (*diaporéin*) con el «ex quaestione in utramque partem instituta explorare».

14, 163 b 9-12).

Como ya ha sido notado, este modo de proceder es exactamente el puesto en práctica por Platón en la última parte del *Parménides*, es decir, el «ejercicio» inaugurado por Zenón e integrado con el desarrollo de la hipótesis opuesta a la primera[13]. Lo que, en mi opinión, no ha sido nunca suficientemente subrayado es que este uso de la dialéctica es «cognoscitivo», es decir, permite conocer lo verdadero y lo falso, y, por lo tanto, hace de la dialéctica un «instrumento» (*órganon*), vale decir, un método, de la filosofía misma, por sobre las innegables diferencias que permanecen entre las dos.

La referencia al *Parménides* de Platón, por lo demás, es la clave que permite explicar otro famoso pasaje de Aristóteles sobre la dialéctica, en mi opinión estrechamente conectado con los que acabamos de examinar, o sea, la indicación de la diferencia entre la dialéctica practicada por Sócrates y otra dialéctica, más «fuerte», contenida en el libro XIII de la *Metafísica*. Aquí Aristóteles afirma textualmente:

aquél [a saber, Sócrates] justamente buscaba la esencia, puesto que buscaba silogizar [científicamente] y principio de los silogismos [científicos] es la esencia; en aquel tiempo, en efecto, no había aún una fuerza dialéctica tal como para poder indagar los opuestos aun independientemente de la esencia, y si [es decir, en qué casos] la ciencia de los opuestos es la misma (*Met.* XIII 4, 1078 b 23-27)[14].

La «fuerza dialéctica» (*dialektiké ischýs*) aquí mencionada, que no existía aún en tiempos de Sócrates y que estaba en

---

13 Una mención a esta convergencia con Platón se encuentra ya en A. Zadro, *Commento* a Aristotele, *I Topici*, Loffredo, Napoli 1974, p. 541. Yo mismo he intentado desarrollar más ampliamente la relación con Platón en *Aristote et la méthode dialectique du «Parménide» de Platon*, en «Revue Internationale de Philosophie», 34, 1980, pp. 341-358.

14 Una reseña de las discusiones, y también una interesante interpretación, de este pasaje véanse en C. Rossitto, *La dialettica platonica in Aristotele*, Metafisica *A 6 e M 4*, en «Verifiche», 7, 1978, pp. 487-508. Para una más amplia justificación de la interpretación propuesta por mí, incluidas las explicaciones agregadas entre corchetes, véase mi ensayo *Differenza tra la dialettica socratica e quella platonica secondo Aristotele*, Metaph. *M 4*, en AA.VV., *Energeia. Études aristotéliciennes offertes à Mgr Antonio Jannone*, Vrin, Paris 1986, pp. 50-65.

condiciones de indagar los opuestos independientemente de la esencia, no puede ser más que la dialéctica practicada por Platón en el *Parménides* y retomada luego por Aristóteles en el uso «cognoscitivo» de su dialéctica. «Indagar los opuestos» significa, en efecto, establecer el valor, de verdad o de falsedad, de las dos soluciones entre ellas opuestas de una misma aporía, lo que Platón hace deduciendo las consecuencias que derivan de ambas, para ver cuáles llevan a conclusiones imposibles y cuáles, en cambio, no. Todo esto puede ser hecho «independientemente de la esencia», es decir, sin presuponer el conocimiento de los principios, porque no se trata de una racionalidad apodíctica, sino de una racionalidad dialéctica, si bien en su uso cognoscitivo.

En cuanto al indagar «si la ciencia de los opuestos es la misma», ello no puede consistir en la simple remisión al lugar común de la Academia platónica, según el cual la ciencia de los contrarios es justamente la misma, sino que alude a una investigación capaz de establecer en cuáles condiciones la ciencia de los opuestos es la misma y en cuáles no. Una mención clara y explícita de tal indagación se encuentra en un fragmento del tratado perdido de Aristóteles *Sobre los opuestos*, citado por Simplicio, que dice:

> el mismo Aristóteles en el libro *Sobre los opuestos* investigó si alguien, habiendo rechazado uno de los dos [opuestos], no debe necesariamente acoger el otro, por lo cual [se preguntó]: ¿hay algo en medio de éstos o absolutamente nada? Aquel, en efecto, que ha rechazado la opinión verdadera, no acoge necesariamente la opinión falsa, ni aquel [que ha rechazado] la falsa [acoge] la verdadera, pero, en ciertos casos, de esta opinión [es decir, de la falsa] pasa o al no suponer absolutamente nada, o a la ciencia, y entre la opinión verdadera y la falsa no hay nada en el medio, sino ignorancia, y no ciencia[15].

Los diversos casos aquí distinguidos son, evidentemente, el de la oposición entre opiniones simplemente contrarias, que pueden ser ambas falsas, y el de la oposición entre opiniones propiamente contradictorias una respecto de la otra, las cuales, por el

15 *Cf.* Simpl. *in Cat.* 390, 19-25. El pasaje es citado por W. D. Ross como fr. 4 del *Perí enantíon* y por O. Gigon como fr. 625 de su colección (referido, empero, al *Perí antikeiménon*).

principio del tercero excluido, son necesariamente una verdadera y la otra falsa. Es claro que en el primer caso el conocimiento de la falsedad de una no comporta el conocimiento de cuál es la verdad, mientras que en el segundo caso el conocimiento de cuál es la opinión falsa coincide inmediatamente con el conocimiento de cuál es la verdadera, por eso «la ciencia de los opuestos es la misma». En tal caso, la dialéctica es verdaderamente «fuerte», porque permite «discernir más fácilmente en cada una [de las dos opiniones] lo verdadero y lo falso».

Pero hay también un segundo motivo por el cual la dialéctica es útil a las ciencias filosóficas, que Aristóteles ilustra, siempre en el capítulo 2 de los *Tópicos*, del modo siguiente:

además, [el tratamiento] es útil en relación con las primeras de entre las proposiciones concernientes a cada ciencia. A partir, en efecto, de los principios propios de la ciencia en cuestión es imposible decir algo sobre ellas, puesto que los principios son primeros entre todas las proposiciones, pero es, en cambio, necesario proceder a propósito de ellos a través de los *éndoxa* concernientes a cada cosa. Esto es peculiar de la dialéctica o es propio, sobre todo, de ella; siendo, en efecto, inquisitiva, ella posee el camino hacia los principios de todos los tratamientos científicos (101 a 36 - b 4).

En este pasaje, se repropone el problema del conocimiento de los principios de las ciencias particulares, que hemos visto emerger de la descripción de la ciencia apodíctica; se corrobora, además, la imposibilidad de demostrarlos porque la demostración supone que ellos derivan de otra cosa, mientras que los principios son ya por sí mismos primeros; en fin, se afirma que no queda otro procedimiento aplicable a ellos sino el que se sirve de los *éndoxa*, es decir, la dialéctica. Esta última, siendo «inquisitiva» (*exetastiké*), es decir, examinativa, indagadora, interrogadora (*exétasis*, como sabemos, es sinónimo de *péira*), posee el camino que conduce a los principios de todas las disciplinas, es decir, sirve para llegar al conocimiento de éstos. Probablemente aquí Aristóteles alude al proceso que conduce al conocimiento de los principios, del cual hemos hablado a propósito de la inteligencia, es decir, de la ciencia anapodíctica, del *nous*. Si esto es verdad, se puede decir que la dialéctica es el proceso que se concluye con

el *nous*, es decir, con el conocimiento de los principios. Ella no es, por sí misma, tal conocimiento, sino que es la búsqueda, el recorrido (el «camino») que se sigue para llegar a él, el cual, en cambio, está constituido por el *nous*.

Entonces se comprende cuán grande es la utilidad de la dialéctica para Aristóteles: ella no sólo sirve a las ciencias filosóficas para discernir lo verdadero y lo falso «independientemente de la esencia», es decir, allí donde no haya principios, y entonces no se puedan hacer auténticas demostraciones; sino que ella sirve a las ciencias filosóficas incluso para llegar al descubrimiento de sus principios, es decir, para instituir aquella forma de conocimiento superior a la misma ciencia y «principio de la ciencia», que Aristóteles identifica con la inteligencia. A falta de otros indicios, se debe suponer que el procedimiento, del cual la dialéctica se sirve para alcanzar el conocimiento de los principios, es el mismo que le permite discernir más fácilmente lo verdadero y lo falso en las opiniones opuestas, es decir, el desarrollo de las aporías, la deducción de las consecuencias que se derivan de las hipótesis opuestas; lo cual tiene éxito, es decir, se muestra «fuerte», en el caso en el que se tenga que ver con oposiciones no de simple contrariedad, sino de auténtica contradicción.

Estas afirmaciones no contrastan con la diferencia entre dialéctica y ciencia, muchas veces ratificada. La dialéctica, en efecto, por sí misma, no conoce, sino que sólo permite discutir, examinar, criticar. He aquí por qué, cuando ella quiere sustituir a la ciencia, por ejemplo, al dar una definición, no tiene ningún valor, y el proceder dialécticamente (*dialektikós*) equivale a hablar «en vacío» (*kenós*) (*Acerca del alma* I 1, 403 a 2), es decir, de manera puramente verbal (*logikós*) (*E. E.* I 8, 1217 b 21). Quizá con estas expresiones Aristóteles alude a ciertos usos que de la dialéctica hacían los mismos platónicos, demasiado ligados, en su opinión, a las puras ideas, es decir, a los universales, que en algún caso son solamente palabras vacías (por ejemplo, cuando quieren sustituir causas reales, físicas, activas). Esto no excluye, empero, que la dialéctica pueda servir a la ciencia, cuando las críticas que ella efectúa, y más precisamente las refutaciones que ella realiza de una cierta tesis, mediante su reducción a autocontradicción, ocurren en el interior de un dilema, es decir, de una alternativa formada por proposiciones entre ellas contradictorias. Es claro,

en efecto, que, en tales casos, la refutación de una proposición, es decir, su falsificación, equivale a la demostración de la proposición a ella opuesta. No siempre, entonces, sino en ciertos casos la dialéctica puede hacer conocer, es decir, ser instrumento, o método, de la ciencia.

El análisis semántico como instrumento de la dialéctica

Además de los «usos», o de las «utilidades», de la dialéctica para las ciencias, es importante señalar, en fin, de qué operaciones la dialéctica misma hace uso, o sea, qué cosa es «útil» para ella, porque estas mismas operaciones, a través de la dialéctica, serán luego útiles también para la ciencia. La más importante de ellas, como el mismo Aristóteles afirma tanto en los *Tópicos* como en las *Refutaciones sofísticas*, es la distinción entre los diversos significados de una misma palabra, o sea, lo que nosotros podríamos llamar análisis semántico y que es una parte esencial del análisis del lenguaje. Además de las premisas, en efecto, que son proposiciones, en las argumentaciones son importantes los términos, es decir, las palabras, que deben ser usadas siempre en el mismo sentido, de lo contrario, dan lugar a equívocos. De aquí la necesidad para la dialéctica, que quiere argumentar correctamente y controlar la corrección de las argumentaciones de los demás, de ver cuántos significados tiene cada una de las palabras empleadas, es decir, en cuántos sentidos (*posachós*) ella se dice, si en uno solo (*monachós*) o en muchos (*pollachós*) (*Tóp.* I 15). De aquí también la necesidad de examinar las diferencias y las semejanzas entre las diversas cosas, para saber si algunas son especie del mismo género, en cuyo caso no se da diferencia de significado en los usos del término a éste correspondiente, o si, en cambio, pertenecen a géneros diversos, en cuyo caso se da diferencia de significado (I 16-17).

Todo esto es útil —afirma Aristóteles— no sólo para la claridad, sino también para estar seguros de que se está hablando de cosas, y no sólo de palabras, y para evitar cometer paralogismos, o para darse cuenta de si los comete otro (I 18). Pero, sobre todo, el análisis semántico es útil para desenmascarar las falsas refutaciones, es decir, las refutaciones sofísticas, que se basan jus-

tamente en equívocos. El *topos*, es decir, el esquema de argmentación, más eficaz que se pueda usar contra los sofistas es, en efecto, observa Aristóteles, el *topos* por medio de los nombres.

> Puesto que, en efecto, no es posible discutir aduciendo las cosas, sino que usamos los nombres en lugar de las cosas como símbolos, nosotros consideramos que lo que sucede a los nombres sucede también a las cosas, como les ocurre a aquellos que hacen cálculos sirviéndose de piedritas. Pero las dos situaciones no son idénticas, puesto que los nombres y la cantidad de las palabras son limitados, mientras las cosas son en número ilimitado. Es necesario, entonces, que la misma palabra y el nombre único signifiquen muchas cosas. Como, entonces, también en aquel caso aquellos que no son hábiles en aducir las piedritas son engañados por aquellos que saben, del mismo modo también a propósito de las palabras aquellos que son inexpertos en los significados de los nombres llevan a cabo paralogismos tanto discutiendo ellos mismos como escuchando a otros (*Ref. sof.* 1, 165 a 6-17).

La distinción de los significados de las palabras, es decir, el análisis semántico, es, pues, instrumento indispensable para la dialéctica. Veremos en los próximos capítulos cómo tanto este análisis, cuanto el someter a examen las opiniones de los demás, cuanto el desarrollar las aporías en las dos direcciones opuestas, son todos procedimientos usados por las principales ciencias filosóficas.

Capítulo segundo

El método de la física

El «primado» de la física y su «debilidad»

Antes de afrontar el tratamiento del método de la física, con el objeto de ver qué forma de racionalidad él configura, es necesario justificar el «primado» asignado a esta ciencia respecto de todas las otras «ciencias filosóficas» cultivadas por Aristóteles, es decir, explicar por qué, inmediatamente después de haber hablado de las formas de racionalidad en general, creemos que debemos examinar primero la de la física. A decir verdad, para algunos cultores de filosofía aristotélica este «primado» es totalmente obvio y ha sido consagrado por el mismo orden en el que los tratados científicos de Aristóteles han sido dispuestos en la primera edición completa que de ellos ha habido, a saber, la llevada a cabo por Andrónico de Rodas en el siglo I a. C. Aquí, en efecto, a las obras de lógica, que abrían la serie formando la compilación denominada *Organon*, seguían inmediatamente las obras de física, esto es, la *Física* propiamente dicha y varias otras, relativas a la cosmología, a la psicología, a la biología, a la zoología, es decir, a todas las «ciencias naturales», y solamente después de ellas se encontraba la *Metafísica*, así llamada precisamente por su colocación, que venía «después de» (en griego *metá*) la física. Éste es el orden, por lo demás, aún hoy seguido también en las modernas ediciones críticas de Aristóteles[1].

---

1 La primera de éstas ha sido la famosa dirigida por I. Bekker para la Academia de ciencias de Berlín (*Aristotelis Opera*, 2 vols., Berolini, 1830-1831), a la que se remonta la numeración de las páginas y de las columnas aún hoy citada.

En cambio, la mayor parte de los manuales de historia de la filosofía, y también muchas monografías dedicadas a Aristóteles, colocan normalmente, inmediatamente después de la lógica, en primer lugar la metafísica y luego la física, asignando de tal modo a la física una posición subalterna respecto de la metafísica y haciendo de esta última una especie de fundamento general de todo el sistema aristotélico. Tal enfoque tiene un origen ilustre, a saber, se remonta nada menos que a Hegel, quien, en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, que son la primera historia de la filosofía escrita en la edad moderna con criterios propiamente filosóficos y, al mismo tiempo, con fortísimo sentido histórico, dividió el capítulo sobre Aristóteles en cuatro grandes parágrafos, dedicados, respectivamente, a la metafísica, a la «filosofía de la naturaleza», a la «filosofía del Espíritu» y a la lógica. Si se prescinde de este último parágrafo —el cual, como ya hemos visto, constituye para Hegel una anomalía, en cuanto que la lógica en él expuesta, según el filósofo alemán, no es la efectivamente seguida por Aristóteles en la construcción de su sistema sino sólo la teorizada por él—, los tres restantes parágrafos corresponden exactamente, como cualquiera ve, a la tripartición del mismo sistema hegeliano. La única diferencia es que la metafísica ocupa, en la exposición del pensamiento de Aristóteles, el lugar que en el sistema hegeliano es ocupado por la lógica, porque Hegel reconocía en la metafísica de Aristóteles el mismo tipo de discurso que él mismo había desarrollado en su propia lógica, o sea, una lógica no formal, sino «material», es decir, que expresa la estructura misma de la realidad.

La interpretación hegeliana influyó profundamente en la más grande historia de la filosofía antigua escrita en el siglo XIX, *La filosofía de los griegos* de Eduard Zeller, porque éste, en el momento en que publicó la primera edición de su obra, seguía aún la concepción histórico-filosófica propia de Hegel. Zeller se limitó, en efecto, a restablecer la lógica en el primer lugar del sistema aristotélico, pero conservó, para todo lo demás, el orden establecido por Hegel, colocando la metafísica antes de la física. Su autoridad fue tan grande para todos los sucesivos estudiosos

Ella se ha vuelto a publicar bajo la dirección de O. Gigon por la editorial de Gruyter, siempre de Berlín, en 1960, en 2 vols., a los cuales ha seguido, en 1987, el III, *cit.*, que contiene los fragmentos.

de la filosofía antigua, que gran parte de ellos continuó siguiendo el mismo orden y, de tal modo, la física vino a encontrarse casi siempre pospuesta a la metafísica. Si este orden, empero, podía tener alguna justificación para Hegel, a la luz de su sistema filosófico, él no tiene ninguna para los que no profesan su filosofía, comenzando por el mismo Zeller, que a partir de la segunda edición de su obra mayor no fue más hegeliano y, no obstante, continuó manteniendo el orden indicado por Hegel. Pero, sobre todo, este orden no tiene justificación alguna para Aristóteles, sino que, al contrario, impide una recta comprensión tanto de la física como de la metafísica.

Para Aristóteles, sin lugar a dudas, la física debe preceder a la metafísica porque la física es el conocimiento de los principios y de las causas primeras (es decir, es la «ciencia») de la naturaleza, vale decir, de aquella realidad (que comprende también el hombre, el cual, según Aristóteles, forma parte de la naturaleza) que es la primera que se presenta a nuestra indagación, es decir, que es la más conocida «para nosotros», y que, hasta tanto no haya sido descubierta otra realidad, trascendente, o sea, ulterior respecto de ella, constituye con justo título para nosotros la totalidad de lo real. Sólo después de haber llevado a término la física, y de haber descubierto, a través de la física misma, la existencia de una realidad diversa de la naturaleza, Aristóteles ha admitido una ciencia diversa y ulterior respecto de la física, dedicada al estudio de esta nueva realidad, a saber, la metafísica. Pero ésta no podía venir sino «después de» la física porque su misma razón de ser, su legitimación, es dada sólo por la física.

De ningún modo es verdad, entonces, que la física de Aristóteles dependa de su metafísica, como muchos creen, sino que es verdad más bien lo contrario, porque la metafísica no es otra cosa que el término extremo de la física, y es en el ámbito de la física que Aristóteles formula sus más importantes doctrinas, las que rigen su entera visión de la realidad, primera entre todas la famosa doctrina de las cuatro causas, según la cual para toda realidad natural es necesario buscar la causa formal, la material, la motriz y la final. Ésta era indudablemente considerada por Aristóteles la más importante de todas sus doctrinas, su principal contribución a la historia de la filosofía, como lo prueba el hecho de que, allí donde él delinea la primera historia de la filosofía que haya sido

escrita jamás, esto es, en el libro I de la *Metafísica*, él juzga a todos sus predecesores, de Tales a Platón, a la luz de la doctrina de las cuatro causas, alabándolos o reprobándolos según se hayan o no acercado a ella; y para la institución de esta doctrina, que él considera un descubrimiento suyo, se limita simplemente a remitir a su *Física*. Por este motivo, uno de los mayores estudiosos contemporáneos de la física aristotélica, Wolfgang Wieland, ha hablado, justamente, de un «primado» de la física en Aristóteles.

Establecido, entonces, que el primer ámbito en el cual examinar en la obra las diversas formas de racionalidad teorizadas por Aristóteles debe ser la física, veamos, ante todo, si y en qué medida ésta realiza el tipo de racionalidad que, en cuanto «ciencia», más le compete, esto es, la racionalidad apodíctica, o demostrativa, como ha sido teorizada en los *Segundos analíticos*. En esta obra, como hemos visto, Aristóteles parece convencido de que el «estatuto» por él establecido para la ciencia —es decir, la demostración de las propiedades de un determinado objeto a partir de los principios propios de éste, vale decir, la asunción de su existencia y la definición de su esencia— vale para todas las ciencias propiamente dichas: en primer lugar, para las ciencias matemáticas (aritmética y geometría), de las cuales es extraída la mayor parte de los ejemplos que sirven para ilustrar los objetos de la ciencia, sus principios y sus propiedades; pero también para la física, de la cual son extraídos algunos ejemplos de definiciones, como la definición de eclipse (tema astronómico) y la de trueno (tema meteorológico).

Parece, sin embargo, que ya en los *Segundos analíticos* Aristóteles admitía una diferencia entre los principios propios de las matemáticas y los principios propios de la física, en particular en lo que concierne a las definiciones de los respectivos objetos. La mejor definición —dice Aristóteles—, esto es, la que permite la demostración más completa de las propiedades de un objeto, es la definición causal, vale decir, la que indica la causa por la que el objeto es lo que es (II 10). Por ejemplo, en el caso del eclipse, su verdadera definición científica es «privación de la luz de la Luna a causa de la interposición de la Tierra» (II 2) y, en el caso del trueno, su verdadera definición científica es «ruido causado por la extinción del fuego en una nube» (II 8). Aquí se ve inmediatamente la diferencia entre las definiciones usadas por

las matemáticas y las usadas por la física: mientras las primeras, en efecto, recurren exclusivamente a la que, según la distinción aristotélica de los cuatro tipos de causa, es la causa formal, es decir, la esencia; las segundas, al contrario, deben recurrir a todos los diversos tipos de causa, esto es, no sólo a la causa formal, sino también a la causa motriz, a la causa material y a la causa final. Estos cuatro tipos de causalidad, por lo demás, son mencionados en los *Segundos analíticos* (II 11).

Esto parece implicar que el conocimiento de los principios propios, que Aristóteles asigna, como hemos visto, a una facultad diversa de la ciencia propiamente dicha, a saber, a la inteligencia —y que él considera el resultado de un proceso que parte de la sensación— es un poco más complicado en el caso de la física que en el caso de las matemáticas. En efecto, mientras parece no haber mucha dificultad para la inteligencia en comprender la definición del punto, de la línea o del triángulo, parece haber, en cambio, un poco más de dificultad en encontrar la causa formal, o la causa motriz, de un objeto físico como el eclipse o el trueno. Por lo que respecta, en suma, al conocimiento de los principios, la tarea de la física parece ser un poco más compleja respecto de la de las matemáticas.

Esta impresión es confirmada por lo que Aristóteles dice, a propósito de la física y de las matemáticas, en el libro VI de la *Metafísica*, donde establece su célebre clasificación de las ciencias teoréticas. Aquí él aplica tanto a la física cuanto a la matemática (considerada en su conjunto) la teoría expuesta en los *Segundos analíticos*, admitiendo, empero, entre estas dos ciencias una diferencia en el modo en el que ellas establecen los respectivos principios y en el grado de rigor con el cual ellas formulan las respectivas demostraciones.

Toda ciencia racional (*dianoetiké*) —dice Aristóteles— o partícipe en alguna medida de la racionalidad (*diánoia*) [primera alusión a la diferencia entre matemática y física] versa sobre causas y principios o más rigurosos o más simples [es decir, menos rigurosos: segunda alusión a la misma diferencia]. Pero todas estas ciencias, después de haber circunscrito algún ente y algún género, tratan de éste, no del ser simplemente ni en cuanto ser, ni proporcionan explicación alguna de la esencia, sino que a partir de ésta, algunas habiéndola aclarado

por medio de la sensación, otras habiendo asumido la esencia como hipótesis, así demuestran o de modo más necesario o de modo más dúctil (*malakóteron*) las cosas que pertenecen por sí al género sobre el que versan (1025 b 6-13).

Evidentemente, la ciencia que aclara la esencia de su objeto por medio de la sensación es la física, mientras que la ciencia que la establece como hipótesis es la matemática; esta última, además, demuestra «de modo más necesario», mientras la primera demuestra «de modo más dúctil». Habíamos visto que la necesidad de las conclusiones era para Aristóteles uno de los caracteres esenciales de la ciencia apodíctica: el hecho de que la física se distancie de la matemática precisamente a propósito de este carácter significa que ella, si bien es una ciencia en sentido propio, y si bien es una ciencia de algún modo también demostrativa, posee una forma diversa de racionalidad, caracterizada precisamente por la «ductilidad», la cual no es un grado menor de necesidad, porque la necesidad no tiene grados, sino que es verdaderamente un carácter diverso. Si se quisiera aplicar a estas formas de racionalidad una terminología puesta recientemente de moda, se podría decir que la racionalidad de la matemática es más «fuerte» y la de la física es más «débil», sin, sin embarco, que esto quite algún valor cognoscitivo a la física porque esta «debilidad» suya, como veremos inmediatamente, es debida a la naturaleza de su objeto y le permite ser más conforme a este último, es decir, conocerlo mejor.

Siempre en el libro VI de la *Metafísica*, Aristóteles dice cuál es el objeto de la física, o sea, «aquel tipo de sustancia que posee en sí misma el principio del movimiento y del reposo» (1025 b 19-21), o «aquel tipo de ente que es susceptible de moverse», es decir, la naturaleza o las sustancias naturales; pero luego agrega que él es «aquella sustancia que la mayoría de las veces (*hos epí to polý*) es según la forma, sólo que no es separada» (b 26-28); lo que significa que él es un objeto no solamente material, sino también determinado por una cierta forma (sin, empero, ser totalmente separado de la materia, como los objetos de la matemática), y, sin embargo, es determinado por ella no «siempre», como los objetos de la matemática, sino solamente «la mayoría de las veces».

Hemos visto, en los *Segundos analíticos*, que la ciencia demostrativa puede demostrar que las cosas son de un cierto modo «siempre», es decir, necesariamente, o «la mayoría de las veces», es decir, en la mayor parte de los casos. Ahora bien, no hay duda de que el modo «más dúctil», con el cual la física demuestra las propiedades de sus objetos, está conectado con este carácter de «la mayoría de las veces», que a ellos les es atribuido en el pasaje recién citado. Ésta es, entonces, la razón de la diferencia entre el modo de demostrar propio de la matemática y el propio de la física: la conexión del objeto con la materia y el movimiento, que introduce en él un margen de indeterminación, por lo que las demostraciones que se hacen a propósito de él valen no siempre, valen la mayoría de las veces, es decir, en la mayor parte de los casos, como regla, según una regla que, como todas las reglas, admite alguna excepción. Un ejemplo de esta regla, a menudo citado por Aristóteles, es aquel según el cual «un hombre genera un hombre», al que se puede dar alguna excepción, cuando, por causas imprevisibles, y, de todos modos, dependientes de la materia, no de la forma, el hombre genera un monstruo. También la física, entonces, es una ciencia demostrativa, pero dotada de una racionalidad diversa de la de la matemática, es decir, «más dúctil», válida no siempre, sino «la mayoría de las veces».

Hay, además, otra importante diferencia que Aristóteles subraya, siempre en el libro VI de la *Metafísica*, donde él declara que nunca hay que perder de vista la esencia y la forma porque sin éstas toda investigación deviene vana (1025 b 28-30). Aquí él parece atribuir mucha importancia, para la física, a la investigación de la esencia, más precisamente de la causa formal de su objeto. Y después de haber distinguido las esencias de las que se ocupa la física de las de las que se ocupa la matemática por medio del célebre ejemplo de la forma «ñata»* (inseparable de la materia, es decir, de la nariz) y de la forma «curva» (separable de ella), y de haber dicho que las realidades naturales —es decir, las plantas, los animales y sus partes— tienen esencias similares a la forma ñata, Aristóteles concluye:

* *N. T.*: Este término, propio del español de países como Argentina y Chile, más que el usual "chata", tiene un uso exactamente correspondiente al término griego escogido por Aristóteles para ejemplificar la situación que él quiere referir.

está claro de qué modo en las realidades naturales se debe buscar la esencia y definir, y por qué razón es propio del físico indagar en torno a algunos tipos del alma, es decir, los que no son sin materia (1026 a 4-6).

Esto confirma la impresión de que el «buscar la esencia» (*to ti esti zetéin*), o la forma (el alma vegetativa en el caso de las plantas y el alma sensitiva en el caso de los animales), es una tarea importante de la física. En suma, a pesar de la afirmación de que la física, como la matemática, es esencialmente una ciencia demostrativa, la cual presupone la existencia y la esencia de su objeto y versa solamente sobre las propiedades de éste, Aristóteles parece atribuir a la física la tarea de investigar la esencia, o bien la causa, o los diversos tipos de causa, de un modo más complejo, menos inmediato, que aquel en el que lo hace la matemática.

Esto es confirmado también por el libro «alfa minúscula» de la *Metafísica*, es decir, el II, el cual, como su nombre lo indica, ha sido introducido en la serie después de que ésta estaba ya completa; libro que probablemente no pertenecía originariamente a esta obra, sino que servía de introducción a un tratamiento que no estaba aún dividido en una parte física y una metafísica[2]. Su capítulo tercero, en efecto, está explícitamente dedicado a la ilustración del método de la física, a propósito del cual afirma:

algunos no aceptan si alguno de los oradores no habla de modo matemático, otros si no habla sirviéndose de ejemplos, otros, en fin, exigen que se aduzca como testimonio un poeta. Además, algunos exigen que todo sea dicho de modo riguroso (*akribós*), otros, en cambio, se fastidian por el rigor, o porque no son capaces de hacer las conexiones o por aversión a la meticulosidad. En efecto, el rigor tiene algo de tal género, de modo que, como en los negocios, también en los discursos a algunos les parece ser mezquino (995 a 6-12).

En este pasaje, Aristóteles contrapone dos tipos opuestos de discurso, el matemático, caracterizado por un rigor total,

2 Para una demostración más amplia de esta tesis me permito remitir a mi ensayo *La fonction de* Metaph. Alpha Elatton *dans la philosophie d'Aristote*, en P. Moraux und J. Weisner (eds.), *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum*, de Gruyter, Berlin 1983, pp. 260-294.

y otro, fácilmente identificable con el de la retórica, privado de rigor y caracterizado, en cambio, por el uso de ejemplos y de testimonios poéticos. Ninguno de estos dos tipos corresponde a la física, como se deduce por lo que sigue:

el discurso riguroso de la matemática no debe ser requerido en todas las cosas, sino sólo en las que no tienen materia. Por eso este modo (*tropos*) no es físico, puesto que toda la naturaleza tiene ciertamente materia (995 a 14-17).

La física, entonces, no puede tener el rigor total que es propio de la matemática, a causa de la materialidad de su objeto, pero no está tampoco en el simple nivel de los ejemplos y testimonios poéticos, que parece ser propio de la retórica: también la física tiene, en efecto, un «modo» propio, o *tropos*, es decir, una forma propia de racionalidad, un método propio: algunas líneas antes Aristóteles había dicho que es absurdo buscar contemporáneamente la ciencia y el modo de la ciencia (*tropos epistémes*), admitiendo claramente que la física es una ciencia. Se puede decir, en suma, que la física se coloca en un nivel de rigor intermedio entre el de la matemática y el de la retórica.

La dialéctica como método de la física

Considerando la complejidad del estatuto epistemológico de la física, no debe uno sorprenderse cuando se lee, al inicio de la obra homónima, que «es propio de la ciencia de la naturaleza intentar definir, en primer lugar, lo que se refiere a los principios» (*Fís*. I 1, 184 a 14-16). Esta afirmación programática y, sobre todo, su realización en el curso de toda la obra han sido consideradas en contraste con la teoría de la ciencia expuesta en los *Segundos analíticos* (por ej., por J. M. Le Blond). Pero, en realidad, esta última era ya, en lo que concierne a la física, suficientemente elástica para contener los desarrollos dados en la *Física* (lo que justifica en parte la reacción de A. Mansion), aunque no se puede negar que en esta obra la investigación de los principios prevalece netamente sobre la demostración a partir de ellos.

El método a seguir en esta investigación, tal como es teo-

rizado en el capítulo primero del libro I, no contrasta con lo que Aristóteles había dicho al final de los *Analíticos*. En efecto, el célebre «camino» (*hodós*) que va de las cosas más conocidas para nosotros a las más conocidas por naturaleza, es decir, de la experiencia a los principios, tiene como punto de partida «las realidades más compuestas», es decir, el todo, precisamente por la razón de que «el todo es más conocido según la sensación» (184 a 24-25). Una vez más, entonces, el conocimiento de los principios, para la física, deriva del conocimiento sensible. Ciertamente, el procedimiento de este conocimiento es muy complejo y está muy lejos de ser inmediato. En el capítulo primero, Aristóteles lo considera como una especie de análisis, o de división, es decir, de diferenciación de un todo en sus partes: él dice que los principios «dividen» las realidades compuestas. Los ejemplos que él da de ello, además, parecen referirse sobre todo a una especie de análisis lingüístico: del simple nombre del círculo a su verdadera definición, o del nombre de papá y de mamá que los niños dan inicialmente a todos los hombres y, respectivamente, a todas las mujeres, a la distinción más precisa que ellos hacen más tarde.

Por esto se ha podido hablar de una «diferenciación de un pre-saber indiferenciado», que sería el lenguaje (Wieland). Tampoco esto está en contraste con los *Segundos analíticos* porque para Aristóteles probablemente el lenguaje era una especie de reflejo, o de pre-comprensión de la experiencia, es decir, de las sensaciones. Pero, en todo caso, la distinción entre los múltiples significados de una misma palabra, a la que Aristóteles recurre muy frecuentemente en la física, es un típico procedimiento dialéctico: es la dialéctica, en efecto, que, sobre todo en el intento de desenmascarar las refutaciones sofísticas basadas sobre el equívoco, es decir, sobre la confusión entre significados diversos de la misma palabra, tiene como su tarea específica el llevar a cabo tales distinciones.

Este acercamiento entre el método de la física y la dialéctica no debe, sin embargo, inducirnos a creer que los procedimientos de la física son argumentaciones simplemente verbales, es decir, vacías, desprovistas de verdad y, por lo tanto, de valor científico, como son, según ciertos intérpretes, los procedimientos de la dialéctica. Hemos ya visto, en efecto, que la dialéctica misma es susceptible de un uso propiamente «científico» y veremos a

continuación cómo los procedimientos de la física, a pesar de que son típicamente dialécticos, logran ser, desde el punto de vista de Aristóteles, bastante rigurosos y en algunos casos llegan a ser auténticas demostraciones, si bien de tipo, precisamente, dialéctico.

Ciertamente dialéctico, esta vez en el sentido de directamente refutatorio, es el procedimiento con el que Aristóteles pasa concretamente a la determinación de los principios de la física. Él abre, en efecto, el capítulo segundo del libro I del modo siguiente:

> es necesario que el principio sea o uno solo o más de uno, y si es uno solo, que sea o inmóvil, como dicen Parménides y Meliso, o en movimiento, como dicen los físicos [...]; si, en cambio, son muchos, es necesario que sean o en número limitado o en número ilimitado, y si son más de uno en número limitado, es necesario que sean o dos o tres o cuatro o algún otro número, y si son en número ilimitado, es necesario que sean, como dice Demócrito, de un solo género, pero diversos en la figura, o de especie diversa o incluso contrarios (184 b 15-22).

Estamos en presencia de una perfecta división por dicotomía, que no descuida posibilidad alguna, sino que las presenta todas. Su origen dialéctico, y más precisamente su derivación de la dialéctica platónica (es decir, del *Parménides*), está fuera de duda. Pero lo que generalmente no se advierte, es que, si se logra refutar todas estas posibilidades a excepción de una, esta última viene a ser demostrada de manera incontestable: he aquí, entonces, un caso en el cual un procedimiento dialéctico puede dar lugar a una auténtica demostración. Esto, en efecto, es lo que Aristóteles se dispone a hacer en el libro I de la *Física*.

Él refuta, ante todo, la primera posibilidad, o sea, que el principio sea uno solo y sea inmóvil —lo que corresponde a la doctrina de los eleatas—, aunque esta refutación no sería en realidad necesaria porque, como subraya el mismo Aristóteles, aquellos que piensan de este modo no sólo niegan la existencia de los principios en general, sino que niegan en particular los principios de la física: ahora bien, no compete a una ciencia discutir con aquellos que niegan sus principios.

Los eleatas niegan la existencia de los principios en gene-

ral porque admiten solamente una cosa, mientras que «el principio es principio de alguna o de algunas cosas» (184 b 26 - 185 a 5), es decir, la existencia del principio implica al menos la distinción entre éste y aquello de lo cual él es principio, por lo tanto, una multiplicidad. Pero ellos niegan en particular los principios de la física porque niegan el movimiento, que es esencial a la naturaleza, la cual es definida por Aristóteles, como hemos visto, como principio del movimiento. Ahora bien, la existencia del movimiento, según lo que él dice, resulta «clara a partir de la inducción» (185 a 13-14), es decir, a partir de la experiencia, de las sensaciones: es por eso que ella es principio de la física. Aristóteles, entonces, no olvida la epistemología de los *Analíticos*: al contrario, él la retoma, subrayando que la física no debe discutir sus propios principios, sino que debe extraerlos de la sensación. Se puede notar, a este propósito, que él habla de «principios» en dos sentidos diversos: la existencia del movimiento es un principio del que la física no debe discutir; pero de este mismo movimiento la física debe investigar los principios, es decir, las causas, o las condiciones que lo hacen posible.

En todo caso, hablando de los eleatas, Aristóteles agrega:

> pero puesto que ocurre que ellos plantean, si bien no hablando en torno a la naturaleza, aporías que son de orden físico (*physikás de aporías*), quizás está bien que se discuta (*dialechthénai*) un poco en torno a ellos, puesto que la indagación tiene interés filosófico (185 a 18-20).

La doctrina de los eleatas, entonces, si bien no es una física, puesto que niega la existencia misma del objeto de la física, es decir, del movimiento, crea dificultades, es decir, aporías, para la física, de las cuales uno se debe liberar para hacer posible esta última. Aquí estamos en presencia de un programa de investigación que no coincide con la física, sino que la precede, como una suerte de fundación de la física, o sea, de investigación de sus condiciones de posibilidad. Este programa ocupa los capítulos segundo y tercero del libro I, que contienen la refutación del eleatismo, en particular del monismo eleático. Los procedimientos empleados por Aristóteles en esta refutación pertenecen también ellos a la dialéctica porque consisten en la distinción entre diversos significados de los términos «ser» y «uno» y en el análisis de la estruc-

tura predicativa del lenguaje, la cual implica una multiplicidad. Esto no impide que, desde el punto de vista de Aristóteles —y yo creo también desde cualquier otro punto de vista—, la refutación sea rigurosa y perfectamente válida.

Por lo demás, que el método de la física consista en el procedimiento típicamente dialéctico de plantear aporías y resolverlas desarrollando sus consecuencias, es decir, excluyendo las soluciones que se dejan refutar, o sea, reducir a contradicción, es explícitamente afirmado por Aristóteles en dos pasajes de dos obras físicas, la *Física* propiamente dicha y *Acerca del cielo*. El primero concierne a la definición de lugar y dice:

hay que intentar conducir la indagación de modo tal que se proporcione la esencia, de manera que las aporías serán resueltas (*ta aporoúmena lýesthai*), y las cosas que se considera que pertenecen al lugar resultarán pertenecerles [realmente], y además será manifiesta la causa de la dificultad y de las discusiones en torno a él (*ton perí autón aporemáton*); de este modo, en efecto, cada cosa será mostrada (*deiknýoito*) del mejor modo (*Fís*. IV 4, 211 a 7-11).

Es clara, en este pasaje, la equivalencia perfecta establecida por Aristóteles entre el descubrimiento de la definición, es decir, de la esencia, y la solución de las aporías, es decir, la convalidación de una hipótesis («las cosas que se considera que le pertenecen») a través de la remoción de la hipótesis opuesta («la causa de la dificultad»): este procedimiento, que coincide con el tercer uso de la dialéctica teorizado en los *Tópicos* (en su primer aspecto, el consistente en desarrollar las aporías a fin de discernir más fácilmente lo verdadero y lo falso), es aquí definido como «el modo mejor de mostrar cada cosa», y entonces asume el valor de una especie de demostración, aunque no se trata de la demostración por excelencia, es decir, de la matemática.

El mismo concepto es ratificado en *Acerca del cielo*, donde Aristóteles, a propósito de la naturaleza del cielo, dice:

después de haber definido estas cosas, digamos si el cielo es ingenerable o generable e incorruptible o corruptible, recorriendo, ante todo, las opiniones de los otros: en efecto, cuando se tiene que ver con tesis opuestas, las demostraciones de una están constituidas por las aporías

concernientes a la otra. Al mismo tiempo, las cosas que estamos por decir serán aún más creíbles para aquellos que hayan primero escuchado las justificaciones de los discursos contendientes entre sí. En efecto, daremos menos la impresión de condenar a un ausente, puesto que es necesario que los que quieren distinguir adecuadamente lo verdadero sean árbitros y no partes en la causa (I 10, 279 b 4-12).

Nótense, en este pasaje, ante todo, las alternativas formuladas entre hipótesis opuestas (si el cielo es ingenerable o generable, incorruptible o corruptible); luego, la indicación de considerar en primer lugar todas las posibles opiniones existentes con respecto a ellas; después, la afirmación de que la aporía —que aquí está por objeción, en última instancia, por refutación— de una tesis constituye la demostración (es usado justamente el término *apódeixis*) de las tesis opuesta a ella (siempre que, naturalmente, se trate de una oposición entre tesis recíprocamente contradictorias); en fin, la comparación con la situación de los debates judiciales, donde el juez, después de haber escuchado las argumentaciones de las dos partes contrapuestas, decide cuál de las dos está en la verdad. Esta última comparación no sólo, como veremos, retornará en Aristóteles, sino que ella es recurrente incluso en Immanuel Kant, precisamente en el momento en el que éste se dispone a exponer la doctrina de las antinomias de la razón y a ejercitar su «método escéptico», es decir, su dialéctica entendida como «crítica de la apariencia»[3].

El método de la física no consiste, entonces, solamente en partir de las sensaciones, es decir, de los datos de la experiencia, o de la observación sensible, sino también en partir de las opiniones de los otros filósofos: tanto unos, esto es, los datos de la experiencia, como las otras, esto es, las opiniones de los filósofos, son designados por Aristóteles con el término «fenómenos» (*phainómena*), entonces, en cada caso, la física parte de los fenómenos, pero no hay que olvidar que este término tiene los dos significados diversos ahora indicados. El primero de éstos es claramente mencionado en un pasaje de los *Primeros analíticos*,

---

3 I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it. de G. Gentile y G. Lombardo Radice (revisada por V. Mathieu), Laterza, Bari 1958, p. 363, donde se habla, en verdad, de un duelo caballeresco, pero auspiciando para el filósofo la función de juez imparcial.

que dice:

por eso compete a la experiencia proporcionar los principios propios en torno a cada cosa, quiero decir, por ejemplo, que compete a la experiencia astronómica proporcionar los principios propios de la ciencia astronómica, porque, una vez adquiridos suficientemente los fenómenos así entendidos, fueron descubiertas las demostraciones astronómicas, y ocurre del mismo modo a propósito de cualquier otro arte y ciencia (I 30, 46 a 17-22).

El otro significado del término fenómeno está en la *Ética Nicomaquea*, donde a propósito de la incontinencia Aristóteles afirma:

es necesario, como en los otros casos, después de haber establecido los fenómenos (*tithéntas ta phainómena*) y de haber, ante todo, desarrollado las aporías, de tal modo mostrar, en lo posible, todos los *éndoxa* en torno a estas pasiones, y si esto no es posible, al menos la mayor parte y los más importantes; cuando, en efecto, se resuelvan las dificultades y se dejen en pie los *éndoxa*, se habrá mostrado de modo suficiente (VII 1, 1145 b 2-7).

Sobre este pasaje tendremos la oportunidad de volver hablando del método de la filosofía práctica: por ahora nos basta registrar en él el significado de opiniones de otros atribuido al término «fenómenos», para subrayar, una vez más, cómo la física, partiendo de los fenómenos, rinde cuentas tanto con las observaciones sensibles como con las opiniones más acreditadas. No se puede negar que se trata de dos concepciones diversas del «fenómeno», pero se debe reconocer, al mismo tiempo, que ellas no son incompatibles entre sí, estando ambas fundadas sobre el significado literal del verbo *pháinomai*, que quiere decir tanto aparecer a nuestros sentidos cuanto parecer a alguien, y estando ambas presentes, como hemos visto, en el libro I de la *Física*. Indudablemente, la discusión de las opiniones de otros tiene un carácter más dialéctico: ella corresponde, en efecto, a la parte de la dialéctica que en las *Refutaciones sofísticas* había sido llamada «peirástica», es decir, técnica del probar, del poner a prueba, del criticar las opiniones del propio interlocutor, por lo cual la física

resulta ser, una vez más, una disciplina construida con método dialéctico. Pero, una vez más, dialéctica no quiere decir discusión vacía, simplemente verbal, incapaz de arribar a un verdadero conocimiento. Al contrario, por medio de este método Aristóteles llega a formular toda una serie de doctrinas consideradas por él, sin duda, como científicas. Es más, se podría decir que las demostraciones aristotélicas fundadas sobre pretendidas observaciones empíricas, como las concernientes a los famosos «lugares naturales», son menos válidas que las fundadas sobre simples razonamientos dialécticos.

En fin, es interesante notar cómo, entre las opiniones de otros que Aristóteles discute en la *Física* a propósito del lugar, del continuo, del tiempo y del instante, están, sobre todo, aquellas expuestas por Platón en el *Parménides*[4], lo que confirma cuánto él tenía presente este diálogo y cómo él consideraba perfectamente natural discutir las doctrinas, en parte acogiéndolas y en parte modificándolas, pero sobre todo considerándolas positivas, es decir, como exponentes del efectivo pensamiento de Platón, y perfectamente en continuidad con su propia física.

La determinación dialéctica de los principios y de las causas

Pero veamos cómo Aristóteles ha concretamente aplicado el método dialéctico en la elaboración de algunas de entre las más importantes doctrinas de su física. Después de la refutación preliminar de los eleatas, contenida en los capítulos segundo y tercero del libro I de la obra homónima, la investigación propiamente física se inicia en el capítulo cuarto, donde Aristóteles, prosiguiendo con el examen de las diversas posibilidades concernientes al número de los principios, considera las opiniones de los «físicos» propiamente dichos, o sea, de aquellos que, habiendo admitido la existencia de la naturaleza, han investigado sus principios. Aquí, por tanto, la física se presenta como investigación de los princi-

4 Esto ha sido mostrado de modo documentado por G. E. L. Owen, *Tithènai ta phainòmena*, en *Aristote et les problèmes de méthode. Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain du 24 août au Ier septembre 1960,* IIe éd., Institut supérieur de philosophie, Louvain, 1980, pp. 83-103.

pios de la naturaleza. Los físicos considerados son los jónicos, que admitían un solo principio, pero móvil, Empédocles, que admitía muchos, pero en número limitado, y Anaxágoras, que también admitía muchos, pero en número ilimitado. Aristóteles discute estas doctrinas, usando, una vez más, un procedimiento de tipo dialéctico, que es la deducción de las consecuencias que se derivan de las premisas admitidas por sus interlocutores: algunas de esas consecuencias son aceptadas por él, mientras que otras son refutadas. Entre estas últimas, Aristóteles indica la admisión, por parte de Anaxágoras, de un infinito en acto (cap. 4); entre las primeras, él indica la admisión, por parte de casi todos los físicos, de una contrariedad entre los principios (cap. 5). La primera conclusión a la que se llega es que los principios son muchos, pero en número limitado, y Aristóteles parece considerarla una verdadera adquisición científica.

Sucesivamente, él plantea el problema de si estos principios son sólo dos, a saber, los contrarios, o bien tres, a saber, los contrarios y su sustrato. Lo que lo hace propender a esta última solución es su doctrina de las categorías, expuesta en el tratado del mismo nombre, la cual distingue las categorías, es decir, los géneros supremos del ser, en sustancia y accidentes, y afirma la prioridad de la sustancia sobre los accidentes. Puesto que los contrarios no son sustancias, dado que la sustancia no tiene contrarios, ellos deben presuponer una sustancia, que es su sustrato (cap. 6). No diría yo que ésta es una doctrina metafísica, puesto que ella precede a la metafísica y pertenece al ámbito del análisis del lenguaje, en particular de la distinción entre los múltiples significados del ser, por tanto siempre a la dialéctica. No cabe duda, en efecto, que la distinción ontológica entre la sustancia y los accidentes deriva de la distinción lógica entre el sujeto y el predicado de la proposición. Pero está también claro que esta doctrina está destinada a desempeñar un rol fundamental también en la metafísica de Aristóteles.

En todo caso, al final del capítulo sexto Aristóteles concluye:

está claro que el elemento [es decir, el principio] no es uno solo, ni ellos son más de dos o tres; pero cuál de estos dos números sea, como hemos dicho, es una gran aporía (189 b 27-29).

Estamos, así, de nuevo en presencia de una aporía, una aporía física, que exige ser resuelta. Su solución es dada en el curso del capítulo siguiente (cap. 7), por medio, como ha sido muchas veces notado, de un auténtico análisis lingüístico. La consideración de Aristóteles, en efecto, no versa sobre el fenómeno de la generación, que es aquello de lo cual se deben establecer los principios, sino sobre el modo, correcto o incorrecto, a través del cual el lenguaje común expresa este fenómeno. El objeto directo del análisis de Aristóteles son expresiones lingüísticas, y él lo subraya continuamente, recurriendo siempre a *verba dicendi* como «decimos», «se dice» y similares, o bien a expresiones como «esto significa» o «¿qué significa esto?», etc. Estamos, pues, en presencia de un procedimiento que es dialéctico por varias razones: en primer lugar, es impuesto por la distinción dicotómica entre las diversas posibilidades concernientes a los principios; en segundo lugar, tiene como objeto las opiniones de los otros físicos, es decir, de los interlocutores de Aristóteles, con los cuales él imagina haber emprendido una especie de gran discusión; en tercer lugar, se sirve de un instrumento típicamente dialéctico, como el análisis del lenguaje común.

Sin embargo, Aristóteles está perfectamente convencido del valor científico de su argumentación: esto resulta no solamente de la conclusión de ésta, que es una de las más célebres doctrinas aristotélicas, a saber, la distinción entre la privación, la forma y la materia, sino también de sus últimas palabras:

que los principios son tres, y de qué modo son tres, y cuál es el su tipo, está claro. Cuántos, entonces, y cuáles son los principios, resulta teorizado a partir de lo dicho (I 7, 191 a 20-22).

Él ha llegado a esta conclusión eliminando todas las otras posibilidades, por lo tanto se trata de una auténtica demostración.

Más aún, la doctrina en cuestión permite a Aristóteles resolver otra dificultad, en la cual han caído los eleatas a causa de la carencia de las necesarias distinciones dialécticas: estos filósofos, en efecto, no solamente han negado la multiplicidad, reduciendo todas las cosas a una sola, sino que han negado también la generación, es decir, el devenir, a causa de la opinión de que

lo que es generado debe serlo necesariamente a partir del ser o del no ser, pero tanto a partir de uno como del otro de éstos es imposible; ni, en realidad, el ser puede generarse porque ya existe, y nada puede generarse del no ser porque algo debe subyacer a la generación (I 8, 191 a 28-31).

Aquí asistimos, al menos en apariencia, a un conflicto entre la experiencia, que nos atestigua la existencia del devenir, y el principio de no contradicción, que parece excluir su posibilidad. Los eleatas, creyendo que debían optar, han optado por el principio en contra de la experiencia: también por esto, tal vez, Aristóteles los acusa de *apeiría* (literalmente: falta de experiencia). En suma, la doctrina de los eleatas consideraba la experiencia como contradictoria en sí misma y de tal modo negaba ya desde el primer momento la posibilidad misma de la física.

Gracias, en cambio, a la distinción entre ser (y no ser) por sí y ser (y no ser) por accidente, o también gracias a la distinción entre ser (y no ser) en acto y ser (y no ser) en potencia, Aristóteles resuelve la aporía, salvando, al mismo tiempo, la experiencia y el principio de no contradicción. Él dice explícitamente, en efecto, «nosotros no eliminamos el principio de que toda cosa es o no es» (191 b 26-27).

Las doctrinas a las cuales él recurre, si bien tienen una gran importancia para su metafísica, son, una vez más, adquiridas por la dialéctica, es decir, por el análisis de los diversos significados de las palabras. A propósito de la distinción entre potencia y acto, Aristóteles mismo remite a otro escrito suyo —«en otro lugar ha sido definida con mayor rigor» (b 29)—, el cual, también por razones cronológicas, no puede ser más que el libro V de la *Metafísica*, dedicado, como es sabido, a los diversos significados de las palabras, donde también la distinción entre «por sí» y «por accidente» retorna continuamente: pues bien, este libro no puede ser considerado más que como una obra de dialéctica. Sin embargo, la conclusión a la que Aristóteles llega está dotada de un alto valor científico, de manera que él puede decir: «de este modo, como decíamos, se resuelven las aporías, a causa de las cuales [los eleatas] son obligados a eliminar algunas de las cosas dichas [a saber, la experiencia]» (b 30-31).

Tenemos, entonces, una verdadera refutación del eleatismo, la cual forma parte de una investigación física: se trata, evidentemente, de una física capaz de establecer las condiciones de su propia posibilidad, es decir, de fundarse a sí misma, o bien de una ciencia que comprende su misma fundación, lo que va mucho más allá de la epistemología de los *Segundos analíticos*, si bien no la rechaza explícitamente.

Al mismo ámbito pertenece el último capítulo, donde Aristóteles discute la doctrina de Platón, quien, bajo la influencia de Parménides, admitía como principios de la generación el ser y el no ser, o bien lo Uno y lo «grande y pequeño», confundiendo en este último la materia y la privación. La introducción de esta distinción, es decir, el descubrimiento del sustrato —que es una de las glorias de Aristóteles (véase lo que de este descubrimiento piensan Feuerbach, Marx y Kierkegaard, quienes se sirven de él para criticar a Hegel, retomándolo de los estudios aristotélicos de Trendelenburg)—, pertenece, pues, a la física, que Aristóteles distingue muy claramente de la «filosofía primera», es decir, de la metafísica, confiando a esta última el estudio del «principio en el sentido de la forma», inmóvil e incorruptible (I 9, 192 a 34-36).

Es por esta razón que Wieland ha hablado justamente de un «primado», en Aristóteles, de la física, en cuanto verdadera ciencia de los principios, que no presupone la metafísica, sino que, al contrario, es presupuesta por ésta. Por otra parte, esta definición de la física como ciencia de los principios es la misma que, en el libro I de la *Metafísica*, Aristóteles aplica a la sabiduría, es decir, a la ciencia expuesta en esa obra, y es sabido que en todas sus obras más antiguas (*Protréptico*, *Tópicos* y, yo agregaría, también *Metafísica* II) él parece identificar *tout court* física y metafísica. En el libro I de la *Física*, en suma, Aristóteles establece los principios, entendidos como condiciones de posibilidad, de la naturaleza y de la misma física, atribuyendo a esta ciencia un rol que trasciende claramente su estatuto epistemológico ilustrado en los *Segundos analíticos* y reafirmado más tarde en el libro VI de la *Metafísica*.

La misma oscilación entre el estatuto de los *Segundos analíticos* y su ampliación, que llega a incluir en la ciencia la investigación de los principios, está presente en el libro II de la *Física*. Aquí Aristóteles da, en primer lugar, la definición del objeto

de la física, es decir, la definición de la naturaleza, que comprende todas las «realidades naturales», es decir, los animales, las plantas y los «cuerpos simples», como tierra, fuego, agua, aire:

cada una de estas realidades, en efecto —dice Aristóteles—, tiene en sí misma el principio de su movimiento y de su reposo, algunas según el lugar, otras según el acrecentamiento y la disminución, otras según la alteración… [Por consiguiente] la naturaleza es un principio y una causa del ser en movimiento y del ser en reposo en la cosa a la cual ella pertenece primariamente por sí y no por accidente (II 1, 192 b 13-14, 21-23).

Volvemos a encontrar en estas palabras la definición del objeto de la física dada en el libro VI de la *Metafísica*. Ella, además, es considerada como evidente: «todas estas realidades [a saber, las realidades naturales] —afirma, en efecto, Aristóteles— se manifiestan (*pháinetai*) diversas respecto de las no constituidas por naturaleza» (192 b 12-13). El *pháinesthai*, entendido no como la apariencia contrapuesta a la realidad, sino como la evidencia, tanto en el sentido de la observación sensible como en el sentido de la opinión general, es el fundamento de la definición de la naturaleza: ¿quién no se habría dado cuenta, en efecto, de la diferencia —al menos en tiempos de Aristóteles— entre una realidad natural y una realidad, por ejemplo, artificial?

Pero también la existencia de la naturaleza es considerada por Aristóteles como evidente:

el intentar mostrar que la naturaleza existe es ridículo; es claro, en efecto, que tales entes [a saber, los entes naturales] existen en gran número. Por otra parte, mostrar las cosas claras por medio de las oscuras es propio de quien no es capaz de distinguir lo que es conocido en virtud de sí mismo y lo que lo es no en virtud de sí mismo (193 a 3-6).

Vemos aquí los dos principios de la física, a saber, la definición de su objeto y la admisión de su existencia, fundados ambos sobre el fenómeno entendido como dato inmediato de la experiencia, lo que corresponde exactamente a la epistemología de los *Segundos analíticos*: por lo demás, hemos notado que esto ocurría también al inicio del libro I.

Sin embargo, precisamente después de haber establecido

estos principios, Aristóteles plantea un problema que surge de las opiniones de los filósofos precedentes: según algunos de éstos, la naturaleza es la materia porque, como ha notado el sofista Antifonte, si se enterrase una cama y si la putrefacción tuviese el poder de producir un brote, no nacería de él una cama, sino madera, lo que significa que la capacidad de reproducirse, es decir, el principio del movimiento, pertenece solamente a la materia. A este argumento, cuya fuerza no niega y al que le concede que constituye una prueba de que la naturaleza es, en un cierto sentido, materia, Aristóteles le opone otro, a saber, que si es verdad que a partir de una cama, que tiene una forma artificial, se genera solamente madera, no es menos verdadero que de un hombre, que tiene una forma natural, se genera siempre (o «la mayoría de las veces») un hombre, y no otro animal. Por lo tanto, la naturaleza es también forma, es más, es más forma que materia (193 a 10 - b 18).

Se ve, así, que la definición de naturaleza es un poco más compleja y un poco más controvertida de lo que parecía a primera vista. Pero, en definitiva, permanecemos aún en los límites fijados por el libro VI de la *Metafísica* porque también en éste Aristóteles decía que la física tiene por objeto sobre todo la forma de las sustancias naturales. También el ejemplo de forma física, que él da en la *Física* para distinguirla de la forma que es el objeto de la matemática, es el mismo que habíamos encontrado en el libro VI de la *Metafisica*, a saber, lo «ñato» en oposición a lo «curvo» (*Fís.* II 2, 194 a 6-7).

Las cosas están destinadas a complicarse ulteriormente, no bien Aristóteles observa que la naturaleza no es solamente materia y forma, sino que ella es también causa final, puesto que, «de las cosas de las cuales, siendo el movimiento continuo, hay un término, éste es el extremo y también el fin» (194 a 29-30). Evidentemente, él piensa en fines como el desarrollo completo de un individuo por el crecimiento, o el nacimiento de un nuevo individuo por la reproducción. De este modo, las definiciones de naturaleza han devenido tres y, si se tiene en cuenta que la naturaleza es, ante todo, principio del movimiento, es decir, causa motriz, ellas son cuatro. Por esto, inmediatamente después, en el mismo libro II, Aristóteles introduce la famosa distinción de los cuatro géneros de causas.

Definidas estas cosas —él afirma, en efecto—, es necesario indagar en torno a las causas, cuáles y cuántas en número ellas son. Puesto que, en efecto, nuestro tratamiento es en vista del saber, y no consideramos saber cada cosa antes de haber aprehendido el porqué en torno a cada una (lo que significa aprehender su causa primera), está claro que también nosotros debemos hacer esto tanto a propósito de la generación y corrupción como a propósito de todo cambio físico, a fin de que, sabiendo sus principios, intentemos reconducir a éstos cada una de las cosas buscadas (3, 194 b 16-23).

Después de esto, él expone las cuatro nociones de causa, a saber, la causa material, la causa formal, la causa motriz y la causa final. Esta distinción, como ha sido observado, no recibe de Aristóteles una auténtica justificación racional: en otras palabras, ella no es demostrada, sino que es solamente el resultado de un análisis del lenguaje, es decir, del análisis de las posibles respuestas a la pregunta «¿por qué?», como resulta del hecho de que ella es reproducida literalmente en el libro V de la *Metafísica*, dedicado a la distinción entre los diversos significados de las palabras. Esto, sin embargo, no es debido a la casualidad, puesto que la distinción en cuestión no indica causas determinadas, sino que es solamente un instrumento para la investigación de conexiones causales concretas. Se trata, en suma, de una tipificación muy universal, o sea, como ha dicho Wieland, de «puntos de referencia para la clasificación» (*Einteilungsgesichtpunkte*). Aristóteles mismo, por lo demás, lo admite:

que hay causas y que ellas son en número tantas cuantas hemos dicho, está claro, puesto que tantas en número abarca el porqué; en efecto, el porqué último o se reconduce al qué es, como sucede en las realidades inmóviles (por ejemplo, en las matemáticas se reconduce últimamente a la definición de recto, o de conmensurable, o de alguna otra cosa), o a aquello que ha sido el primero en mover (por ejemplo, ¿por qué hicieron la guerra?, porque habían sido depredados), o en vista de algo (por ejemplo, para dominar), o, en las realidades generadas, a la materia… [Y agrega:] puesto que las causas son cuatro, compete al físico tener ciencia en torno a todas, y él proporcionará el porqué de modo físico reconduciéndolo a todas (II 7, 198 a 14-23).

Hemos retornado, así, a la concepción de la física desarrollada en el libro I, es decir, a la física entendida esencialmente como investigación de los principios y de las causas de las sustancias naturales: para cada una de éstas, en efecto, el físico deberá investigar cuál es su forma, su materia, su fin, etc., es decir, deberá determinar concretamente qué entra en cada uno de los cuatro tipos, o géneros, de causalidad (por ejemplo, el alma como causa formal, la carne como causa material, la reproducción como causa final, etc.). Todo esto no se asemeja mucho a la concepción de una física esencialmente demostrativa, que deduce a partir de sus principios, es decir, a partir de la definición y de la existencia de su objeto, las propiedades esenciales de éste. En suma, en la concepción ampliada de la tarea de la física, expuesta en los libros I y II de la obra homónima, Aristóteles concibe los principios de la ciencia de un modo más complejo que en la concepción expuesta en los *Segundos analíticos* y en el libro VI de la *Metafísica*: ellos no son solamente la definición de la esencia y la admisión de la existencia, fundadas en la experiencia sensible, sino que son condiciones de inteligibilidad, o bien de posibilidad (es decir, capaces de evitar la contradicción), en el caso del libro I, y auténticos principios explicativos, es decir, diversos tipos de causa, en el libro II.

Según la concepción ampliada, la física no debe simplemente presuponer sus principios y limitarse a deducir las propiedades de su objeto, sino que debe, sobre todo, investigar los principios y las causas, o determinar qué cosas desempeñan en cada caso el rol de causa formal, material, final, etc. De este modo, la investigación de los principios no es sólo una introducción preliminar a la ciencia propiamente dicha, sino que es parte integrante de ésta; es más, parece cubrirla casi por entero.

Las demostraciones más «científicas»

Junto a los procedimientos «dialécticos» que hemos ya considerado, y que consisten sustancialmente en el análisis del lenguaje común y en la discusión de las opiniones de los filósofos precedentes, Aristóteles proporciona en la *Física*, especialmente en los últimos dos libros, auténticas demostraciones científicas,

las cuales tienen como objetivo la tesis culminante de toda la obra, o sea, la existencia de un primer motor inmóvil. También en este caso, empero, no se trata de deducciones de las propiedades de un objeto a partir de sus principios propios, sino de procedimientos de naturaleza dialéctica, que dan lugar ellos mismos a demostraciones que tienen aires de estar entre las más científicas comprendidas en la obra. Por procedimientos dialécticos, en este caso, entiendo las argumentaciones que asumen como premisa la opinión de algún interlocutor, o adversario, y deducen de ella consecuencias que son contradictorias respecto de esta misma opinión, o entre ellas, o respecto de otra opinión universalmente admitida. Ellos dan lugar a demostraciones científicas en el sentido de que la tesis opuesta a la que ha sido refutada, si la oposición entre ellas es una auténtica contradicción, es necesariamente verdadera en virtud del principio del tercero excluido. Éste dice, en efecto, que entre dos posiciones contradictorias, como son la afirmación y la negación de la misma tesis, es necesario que una sea verdadera y la otra falsa (*Acerca de la interpretación* 7, 17 b 26-27). Veamos algún ejemplo.

En primer lugar, se podría mencionar la demostración de la existencia del movimiento, que Aristóteles presenta, a pesar de su afirmación de que no es tarea de la física demostrar sus propios principios (en *Fís.* I 2-3, refutando a los eleatas, él había demostrado sólo la existencia de la multiplicidad).

> Que no es posible que todas las cosas estén en reposo, ha sido dicho también antes, pero digámoslo también ahora. Si también según la verdad, en efecto, las cosas son así como dicen algunos [de nuevo los eleatas, en particular Meliso], o sea, que el ser es infinito e inmóvil, esto, sin embargo, no se manifiesta (*pháinetai*) de ninguna manera, al menos según la sensación, sino que se manifiesta que muchos de los entes se mueven. Y si también esta última es una opinión falsa o enteramente una opinión, hay igualmente movimiento, aun si es sólo imaginación (*phantasía*), y aun si ora parece así y ora diversamente, puesto que la imaginación y la opinión son consideradas especies de movimiento (VIII 3, 254 a 23-30).

Aquí, como se ve, Aristóteles parte de la opinión de los eleatas (el movimiento no existe porque es una simple imagina-

ción) y no se limita a oponerle el testimonio de los sentidos, es decir, la manifestación, porque ésta ha sido, por los mismos eleatas, precedentemente vaciada de cualquier valor, sino que deduce a partir de la tesis misma de ellos una consecuencia que la contradice (también la imaginación es movimiento): por lo tanto, resulta con ello demostrada la tesis opuesta (el movimiento existe).

En segundo lugar, se puede citar la demostración de la eternidad del movimiento. Aquí la opinión de la que parte Aristóteles es aquella según la cual toda realidad móvil es generada (verosímilmente es la doctrina del *Timeo* de Platón).

> Si, entonces —argumenta Aristóteles—, cada una de las realidades móviles hubiese sido generada, es necesario que antes del considerado haya acontecido otro cambio y movimiento, en virtud del cual haya sido generado lo que puede ser movido o mover… de manera que antes del primer cambio habrá un cambio a él precedente (VIII 1, 251 a 16-28).

Una observación análoga puede ser hecha a propósito de la opinión según la cual toda realidad móvil debe corromperse: la consecuencia es que habrá siempre un movimiento antes del movimiento y, análogamente, un movimiento después del movimiento, por lo que el movimiento resultará ser eterno. El mismo razonamiento vale para el tiempo.

En tercer lugar, se puede citar la demostración de la necesidad de un primer motor, obtenida mediante la refutación de la doctrina platónica según la cual el primer motor del universo es un alma cósmica semoviente[5]. En su momento decisivo, en efecto, ella consiste en mostrar que la admisión de un principio semoviente es autocontradictoria porque este principio debería estar, al mismo tiempo, en potencia y en acto respecto del mismo movimiento, lo que equivale a ser, para una misma cosa, al mismo tiempo y bajo el mismo respecto, por ejemplo, caliente y no

---

5 Véanse a este propósito F. Solmsen, *Aristotle's System of the Physical World*, Cornell University Press, Ithaca 1960; S. Waterlow, *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics*, Clarendon Press, Oxford 1982, y mi ensayo *La suprématie du mouvement local selon Aristote: ses conséquences et ses apories*, en J. Wiesner (ed.), *Aristoteles Werk und Wirkung (Paul Moraux gewidmet)*, I, de Gruyter, Berlin 1985, pp. 123-150.

caliente (*Fís*. VIII 5, 257 b 2-12). Pero la refutación de esta tesis, de la que resulta su imposibilidad, implica la verdad de la tesis a ella opuesta (opuesta por contradicción), es decir, de la tesis según la cual el principio último del movimiento debe ser inmóvil.

En todo caso, cualquiera sea el valor de la demostración mencionada, ella tiene un alcance que va mucho más allá del ámbito particular de la física, puesto que llega a la existencia de una sustancia inmóvil, la cual debería ser objeto de otra ciencia, es decir, de la metafísica. Ella entra, sin embargo, muy bien en el género de discusiones que hemos visto que caracterizan a toda la obra intitulada *Física*, el cual no es ni la deducción de las propiedades de las sustancias naturales a partir de su definición y de su existencia, ni la indicación de los principios y de las causas particulares de cada una de las sustancias naturales, sino, al contrario, la determinación más general de las nociones mismas de principio, de causa y de las nociones conexas al objeto de la física. En relación con los tratados más particulares que constituyen las otras obras de física, es decir, *Acerca del cielo*, *Acerca de la generación y la corrupción*, *Meteorológicos* y todas las obras sobre los animales (desde el *Acerca del alma* hasta la *Investigación sobre los animales*, el *Acerca de las partes de los animales* y el *Acerca de la generación de los animales*), la *Física* propiamente dicha puede parecer una simple introducción. Pero según la concepción aristotélica de la física como investigación de los principios y de las causas primeras (que sólo en el medioevo fue desclasada a ciencia de las causas segundas porque todos los tipos de causa primera fueron reunidos en la única causa trascendente, el Dios creador), ella es ya una parte integrante de esta ciencia, y, más aún, es la parte más interesante de ella desde el punto de vista filosófico.

Los procedimientos de los cuales ella se sirve son, en la mayor parte de los casos, argumentaciones dialécticas, es decir, análisis del lenguaje o discusiones de opiniones de otros, lo que no impide que ellos puedan ser también auténticas demostraciones científicas, es decir, dotadas de necesidad, y capaces de constreñir al asentimiento. Esto sucede, en el caso de los análisis lingüísticos, cuando ciertas distinciones se revelan necesarias a fin de evitar contradicciones y, en el caso de las discusiones dialécticas, cuando estas últimas dan lugar a auténticas refutaciones de una opinión cualquiera (es decir, a su reducción a contradicción), lo

que implica la verdad de la opinión opuesta a la que ha sido refutada. No se trata, ciertamente, de demostraciones «físicas» en el sentido moderno del término, sino, más bien, de demostraciones «lógicas»: sin embargo, su valor de verdad, por esta razón, de ninguna manera es disminuido.

No es éste el lugar para analizar también los métodos puestos en práctica por Aristóteles en los otros sectores, más particulares, de su física, es decir, en la cosmología, en la psicología, en la biología y en la zoología, para los cuales remito a las excelentes ponencias realizadas en ocasión del II *Symposium Aristotelicum* respectivamente por P. Moraux, H. Dörrie, I. Düring y D. M. Balme: me limito simplemente a destacar cómo también a propósito de las clasificaciones biológicas, consideradas por muchos el aspecto más «científico», en el sentido moderno del término, de la física aristotélica, se nota un continuo empleo de conceptos fundamentales que derivan de la dialéctica de la Academia platónica, por lo cual se puede hablar, una vez más, de método dialéctico[6].

6 Esto ha sido mostrado en un ensayo de importancia fundamental por H. J. Krämer, *Grundbegriffe akademischer Dialektik in den biologischen Schriften von Aristoteles und Theophrast*, en «Rheinisches Museum für Philologie», 111, 1968, pp. 293-333.

Capítulo tercero

El método de la metafísica

El procedimiento diaporético

En la obra intitulada por los editores *Metafísica*, encontramos expuesta la que Aristóteles llamaba «filosofía primera», es decir, la ciencia más alta, superior a cualquier otra, a causa tanto de la universalidad como de la dignidad de su objeto. Al inicio de esta obra, sin embargo, esto es, en el libro I, el autor declara querer buscar la «sabiduría» (*sophía*), entendiendo igualmente con este nombre, más tradicional, la suprema forma de conocimiento y entonces también la más alta de las ciencias (cap. 1). Teniendo luego que caracterizar la sabiduría en relación con las otras ciencias, él la define como «ciencia de los principios y de las causas primeras».

Hemos visto que ya la física había sido entendida por él de este modo: es legítimo, por eso, preguntarnos por qué esta definición es ahora aplicada a la metafísica. La respuesta está, probablemente, en el hecho de que Aristóteles, en el momento en el que expone esta nueva ciencia, ya ha llevado a término la física y ha ya constatado que ésta exige la existencia de una realidad que trascienda la naturaleza, a saber, el motor inmóvil del cielo, el cual es comúnmente identificado con Dios. Por este motivo, una ciencia de las causas primeras debe ocuparse también de Dios, y esto la física no lo puede hacer, puesto que su objeto está constituido solamente, como hemos visto, por las realidades naturales y móviles. Es por eso, entonces, que el rango de ciencia suprema, esto es, de sabiduría, pertenece a una nueva ciencia, justamente

la metafísica, la cual, como dice explícitamente Aristóteles, tiene por objeto también a Dios, porque Dios es una de las causas primeras (cap. 2, 983 a 8-9).

La metafísica, sin embargo, se coloca en una relación de estricta continuidad con la física. En efecto, en el momento en que define las causas primeras, o sea, los géneros de causas dentro de los cuales deben buscarse las causas primeras, Aristóteles remite explícitamente a la *Física*, declarando que en esta obra tales causas han sido ya suficientemente teorizadas, y se limita a agregar a la teorización de ellas ya efectuada en esa obra una especie de confirmación histórica, o sea, la célebre exposición de las doctrinas de los filósofos precedentes (de los presocráticos a Platón y a los otros académicos), que constituye la primera historia de la filosofía jamás escrita (caps. 3-10). Como todos saben, se trata de una historia de la filosofía llevada a cabo con intención filosófica, más que histórica, es decir, con el fin declarado de encontrar en ella una confirmación de la distinción de los cuatro géneros de causas, lo que no excluye que ella sea también una fuente preciosa de noticias históricas sobre los autores expuestos y, sobre todo, un primer encuadramiento de ellos en un discurso unitario y, al mismo tiempo, específico, destinado a devenir la «historia de la filosofía» reconocida por casi todos los autores sucesivos.

No igualmente reconocido es, sin embargo, el carácter dialéctico de esta exposición, que, empero, es claramente deducible a partir de su estructurarse en un auténtico examen crítico de las opiniones de los demás, según la que hemos visto que es la parte «peirástica» de la dialéctica, la cual no está en contraste con la intención también filosófica, es decir, constructiva, de la exposición, dado que, como igualmente hemos visto, la misma peirástica puede ser usada para discernir más fácilmente lo que hay de verdadero y de falso en cada una de las posiciones examinadas[1]. En una primera parte de ella, en efecto, Aristóteles muestra que cada uno de los cuatro géneros de causas por él identificados ha sido, de algún modo, reconocido por alguno de los filósofos precedentes: la causa material por los jónicos, la motriz por Empédocles, la formal por los pitagóricos y sobre todo

---

1 Sobre esto he llamado la atención en el escrito *Sul carattere «dialettico» della storiografia filosofica di Aristotele*, en G. Cambiano (ed.), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Tirrenia, Torino 1986, pp. 101-126.

por Platón, la final por Anaxágoras, y que ninguno de ellos ha identificado otras, lo que suena a confirmación de la validez de su doctrina (caps. 3-6). En la segunda parte, en cambio, él pasa a criticar cada una de las filosofías precedentes, mostrando que ninguna ha entendido adecuadamente el tipo de causa por ella descubierto y, sobre todo, que ninguna las ha identificado a las cuatro juntas (caps. 7-10).

Pero el libro I permanece aún sustancialmente extrínseco e introductorio a la investigación metafísica auténtica, puesto que él no hace más que confirmar una doctrina ya establecida en el ámbito de la física. Otro tanto se puede decir del libro II, el famoso «alfa minúscula», el cual, como ya hemos visto, no pertenecía originariamente a la serie constitutiva de la obra, sino que servía, más bien, de introducción metodológica a la física o a una ciencia aún no dividida en física y metafísica. El tratamiento metafísico auténtico tiene inicio solamente con el libro III, en el cual Aristóteles ilustra inmediatamente el método que pretende seguir como el más apto para la «ciencia investigada», es decir, para la ciencia en cuestión. Una primera fase de este método es ilustrada en los términos siguientes:

es necesario, en relación con la ciencia investigada, que nosotros afrontemos, ante todo, las cosas en torno a las cuales se debe en primer lugar estar en la aporía (*aporésai*): éstas son todas aquellas en torno a las cuales algunos han tenido opiniones diversas y, además de éstas, también aquellas que eventualmente hayan sido descuidadas (III 1, 995 a 24-27).

Dos observaciones merecen ser hechas a propósito de este exordio: ante todo, Aristóteles dice que se debe partir de las aporías, es decir, de las cuestiones a propósito de las cuales existen divergencias de opiniones, lo que coloca inmediatamente la metafísica sobre el terreno de la discusión de las diversas opiniones; a continuación, él afirma que no basta considerar sólo las aporías y las respectivas opiniones ya expresadas, es decir, históricamente configuradas, sino que es necesario presentar también otras aporías y opiniones eventualmente descuidadas, de modo de agotar toda la gama de las posibles soluciones. Sólo esta completitud, en efecto, puede garantizar la validez de los resultados obtenidos

mediante la progresiva refutación, es decir, eliminación, de las diversas posiciones consideradas.

Inmediatamente después, Aristóteles ilustra el motivo por el cual ha indicado como primer paso el examen de las aporías:

para aquellos que quieren proceder bien (*euporésai*) es ventajoso desarrollar bien las aporías (*to diaporésai kalós*) porque el sucesivo buen proceder (*euporía*) es la solución de las precedentes aporías; pero no es posible que desaten un nudo aquellos que lo ignoran, y la aporía del pensamiento revela esta situación a propósito de la realidad. Bajo el aspecto, en efecto, por el cual está en la aporía, éste sufre una condición similar a la de los prisioneros, puesto que, en ambos casos, es imposible avanzar hacia lo que uno se propone (995 a 27-33).

Aquí Aristóteles distingue claramente tres momentos: 1) la «aporía», que literalmente significa la falta de paso, de camino a lo largo del cual proceder, es decir, la *impasse*, el bloqueo en el cual uno se encuentra cuando está frente a una bifurcación, o sea, en la alternativa entre dos soluciones opuestas, aparentemente dotadas del mismo valor; 2) el «desarrollar la aporía», del cual se declara la utilidad, o mejor, la necesidad, para aquellos que quieren proceder bien (y sobre el significado de este segundo momento volveremos en seguida); 3) la «euporía», que literalmente significa el buen paso, el camino justo, el cual es identificado con la solución de la aporía. La aporía es comparada con un nudo que impide marchar, y la condición de quien se encuentra en ella es comparada con la de los prisioneros atados, con clara reminiscencia de la alegoría platónica de la caverna.

El segundo momento es indicado por medio de la misma expresión con la que en los *Tópicos* se ilustraba el tercer «uso» de la dialéctica, es decir, el relativo a las «ciencias filosóficas»: *diaporésai*. Permaneciendo en la metáfora de la bifurcación, se puede decir que el desarrollar la aporía consiste en intentar prever hacia dónde llevan los dos caminos que se nos aparecen delante, por ejemplo, subiendo a una altura, de modo de dilucidar si uno de ellos llega a lugares intransitables o a un callejón sin salida. Es exactamente la operación que, a propósito de los *Tópicos*, hemos caracterizado como deducción de las consecuencias extremas de cada una de las dos hipótesis opuestas, desarrollada con el fin de

ver cuál de ellas lleva a una contradicción y cuál, en cambio, no. El método, entonces, que aquí Aristóteles propone para la metafísica, coincide con el tercer uso, el «científico», de la dialéctica, es decir, una vez más, un método dialéctico, que llamaremos, por comodidad, procedimiento «diaporético».

Pero la ilustración del método en cuestión prosigue:

por eso es necesario estudiar antes todas las dificultades, tanto por las razones dichas como porque aquellos que buscan sin haber antes desarrollado las aporías son semejantes a los que ignoran en qué dirección deben marchar, y, además de eso, porque no conocerán si han encontrado o no aquello que buscaban; a éstos, en efecto, el fin no está claro, mientras lo está a quien ha antes desarrollado las aporías (995 a 33 - b 2).

Nótese la insistencia en la necesidad de examinar «todas» las dificultades, es decir, las objeciones, las argumentaciones opuestas, las posibles soluciones, a fin de que el método por eliminación pueda dar resultados seguros; luego, la renovada recomendación de desarrollar las aporías; en fin, la solución original que este método proporciona al problema planteado por Platón en el *Menón*: para encontrar lo que se busca, es necesario, por un lado, no conocerlo aún, de lo contrario no se lo buscaría, y, por otro, ya conocerlo, para poder reconocer si, finalmente, se ha encontrado precisamente lo que se buscaba. Platón resolvía el problema mediante su teoría de la reminiscencia (conocer significa reconocer lo que ya se conocía y que luego se ha olvidado), Aristóteles lo resuelve mediante planteamiento de la aporía, que indica la alternativa entre dos caminos opuestos, de los cuales se sabe ya que el bueno evita la contradicción, mientras el malo cae en ella; y, sobre todo, mediante el procedimiento diaporético, que permite ver cuál de las dos hipótesis conduce a la contradicción y cuál, en cambio, no.

En fin, él recurre también aquí, como ya en *Acerca del cielo*, a la comparación con el debate judicial, afirmando:

además, se encuentra necesariamente en una condición mejor con relación al juzgar aquel que ha escuchado, como en un tribunal, todos los argumentos de las partes contrapuestas y de los contendientes (995 b

2-4).

Una vez más, Aristóteles subraya la necesidad de escuchar «todos» los argumentos opuestos, y compara al filósofo con aquel que, luego, juzga cuáles son válidos y cuáles, en cambio, no.

El resto del libro III está dedicado primeramente a la enumeración de quince aporías concernientes al objeto de la metafísica, o sea, aquello de lo cual ella busca los principios, y también a la naturaleza de los principios buscados, es decir, las causas primeras (cap. 1), y luego al «desarrollo» de cada aporía, que es precisamente el procedimiento diaporético anunciado al inicio del libro (caps. 2-6). Como puede verse en la prosecución, tal procedimiento consiste, ante todo, en presentar, para cada aporía, dos posibles soluciones opuestas, es decir, dos hipótesis (llamadas comúnmente por los comentadores actuales «tesis» y «antítesis»), las cuales a veces coinciden con posiciones históricamente asumidas por algún filósofo precedente, y a veces no; luego, en deducir de cada una de estas dos hipótesis las consecuencias que se derivan de ellas, señalando las dificultades, es decir, las consecuencias inaceptables de una y de otra.

Por lo general, en el libro III Aristóteles no indica explícitamente la solución de las aporías, aunque frecuentemente deja claramente comprender por cuál hipótesis él se inclina. A veces se trata de soluciones mixtas, o intermedias, que consisten en reconocer cómo en cada una de las dos hipótesis opuestas hay aspectos aceptables y aspectos inaceptables, los cuales pueden ser separados unos de otros mediante oportunas distinciones; o bien consisten en aceptar una tercera hipótesis que constituye una especie de síntesis, o vía intermedia, entre las dos hipótesis iniciales (que, en tal caso, se revelan ser no contradictorias entre ellas, sino solamente contrarias).

La solución de las aporías en el libro III es presentada por Aristóteles en los libros sucesivos de la *Metafísica*, que son todos reconducidos a unidad precisamente por la referencia a las aporías: esto vale para los más importantes, o sea, el libro IV, el VI, el grupo unitario VII-VIII-IX, el X, y el grupo de los últimos tres, XII-XIII-XIV. Quedan afuera de la serie sólo el libro V —que, como hemos visto, contiene la exposición de los múltiples signi-

ficados de algunos términos y que, como veremos, precisamente por esto ha sido insertado en el conjunto, aunque seguramente en el origen no formaba parte de él— y el libro XI, que es un resumen, probablemente inauténtico, de los libros III-IV-VI y de una parte de la *Física*, y que, por tanto, es ciertamente extraño al conjunto. En todo caso, el libro III realiza el procedimiento diaporético exactamente del mismo modo en el que Platón, en el *Parménides*, había recomendado integrar la dialéctica de Zenón y había proporcionado un ejemplo de él: presentar hipótesis opuestas entre sí y deducir sus consecuencias.

Vale la pena señalar, en la exposición de las aporías, una mención que Aristóteles hace de los «dialécticos», útil para comprender la relación por él establecida entre dialéctica y filosofía:

además de esto, en torno a lo idéntico y diverso, a lo semejante y desemejante y a la oposición, y en torno a lo anterior y posterior y a todos los otros objetos de este tipo, sobre los cuales los dialécticos se someten a la prueba (*peiróntai*) de indagar llevando a cabo su indagación a partir de los *éndoxa* solos, [se debe discutir] de qué ciencia es tarea tratar en torno a todos; y además [tratar] de todas las propiedades que a ellos pertenecen por sí, y no sólo qué es cada uno de éstos, sino también si una cosa es opuesta a una sola (1, 995 b 20-27).

Los «dialécticos» aquí mencionados no pueden ser más que los poseedores de la «fuerza dialéctica» mencionada en *Met.* XIII 4, 1078 b 25-27. Tanto unos como otros, en efecto, indagan los opuestos; éstos incluso indagan si para un opuesto hay un solo opuesto, es decir, en qué casos para un opuesto hay un solo opuesto, mientras que aquéllos indagan en qué casos la ciencia de los opuestos es la misma, lo que en el fondo es la misma cosa (porque la ciencia de los opuestos es la misma cuando para un opuesto hay un solo opuesto, esto es, cuando los opuestos son contradictorios)[2]; éstos, en fin, llevan a cabo su indagación sobre los opuestos «a partir de los *éndoxa* solos», mientras aquellos

2 Traduzco *enantíon* por «opuesto», en vez de por «contrario», porque no tiene sentido indagar si para un contrario hay un solo contrario, puesto que esto entra en la noción misma de contrario, así como no tenía sentido, en *Met.* XIII 4, atribuir a la dialéctica platónica la tarea de indagar si la ciencia de los contrarios es la misma porque en la Academia esto era un lugar común.

indagan sobre los opuestos «incluso independientemente de la esencia», lo que significa a partir no de principios, y entonces, también en este caso, a partir de los *éndoxa* solos.

Ahora bien, como hemos visto, los poseedores de la «fuerza dialéctica», aquella que, según lo que Aristóteles afirma en *Met.* XIII 4, en los tiempos de Sócrates aún no existía, eran los platónicos, es decir, Platón mismo y los otros académicos; y también estos «dialécticos», de los que Aristóteles habla en *Met.* III 1, los cuales indagan lo idéntico y lo diverso, lo semejante y lo desemejante, lo anterior y lo posterior, son, una vez más, Platón y los académicos, que habían tratado de estos temas, respectivamente, en el *Parménides* y en el *Sofista*, y también en las «doctrinas orales», que eran una especie de patrimonio común de la Academia antigua[3]. La alusión a los «*éndoxa* solos» no contrasta con la referencia a Platón porque en los diálogos platónicos se parte siempre y sólo de *éndoxa*, puesto que las respuestas afirmativas de los que responden son, justamente, *éndoxa*.

Pero, al mismo tiempo, Aristóteles se refiere también a la dialéctica por él mismo descripta en los *Tópicos*, la cual, como sabemos, desarrolla las aporías en las direcciones opuestas e investiga incluso los principios partiendo justamente de los *éndoxa*: entre las dos dialécticas, la descripta por Aristóteles y la practicada por Platón, no hay, en efecto, ninguna diferencia en cuanto a la estructura argumentativa y al contenido: la única diferencia está en la valoración que de ella daban respectivamente Platón y Aristóteles: Para Platón, en efecto, la dialéctica era ya por sí misma ciencia, es más, era la única verdadera ciencia, mientras que para Aristóteles ella es solamente crítica, «peirástica», es decir, no es de por sí una ciencia, sino que es sólo un método, un procedimiento argumentativo, que puede ser usado por las ciencias filosóficas para conocer la verdad, pero no coincide necesariamente con ellas porque puede ser usado también para otros objetivos. A esto alude la expresión «se someten a la prueba», que no significa simplemente «intentan» o «se esfuerzan», como si no lo lograran, sino

3 Esto ha sido visto con claridad, por primera vez, por C. Rossitto, *La possibilità di un'indagine scientifica sugli oggetti della dialettica nella «Metafisica» di Aristotele*, en «Atti dell'Istituto veneto di scienze, lettere ed arti», 136, 1977/78, pp. 75-87, quien, empero, no ha establecido la conexión entre el pasaje en cuestión y el de *Met.* XIII 4.

que indica la actitud crítica que es propia de la dialéctica, es decir, la disponibilidad a someterse a un examen, a enfrentarse con un contradictor. Los principios a los que llegaba la dialéctica platónica, como veremos, eran lo Uno y lo Múltiple, o bien lo Uno y la Díada indefinida, los cuales no son, según Aristóteles, verdaderos principios porque no tienen en cuenta los múltiples significados en los que se dice el ser.

La respuesta que Aristóteles dará a esta aporía en el libro IV será, como veremos, que la tarea de tratar científicamente, es decir, estableciendo la verdad sobre los objetos de los que se ocupaba la dialéctica platónica, compete a la filosofía primera, es decir, a la metafísica: ésta, entonces, recoge los frutos mejores de la dialéctica platónica, no sólo bajo el aspecto de la estructura argumentativa, sino también bajo aquel, más importante, de lograr conocer los verdaderos principios. Respecto de la dialéctica platónica, sin embargo, la metafísica aristotélica llega a su resultado gracias a otro procedimiento dialéctico, por Platón no practicado suficientemente, a saber, el análisis semántico, la distinción entre los múltiples significados del ser, que permite descubrir los auténticos principios del ser, en lugar de los establecidos por Platón. También la metafísica aristotélica, empero, como la dialéctica platónica, no parte de la esencia, es decir, de principios presupuestos, sino que en su investigación de los principios dispone solamente de *éndoxa*: por eso ella se sirve, como hemos visto, de un procedimiento de tipo diaporético.

Se podría decir, entonces, también de la metafísica de Aristóteles lo que Hegel dice de la filosofía en general al inicio de su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*:

la filosofía no tiene la ventaja, de la cual gozan las otras ciencias, de poder presuponer sus objetos como inmediatamente dados por la representación, y como ya admitido, en el punto de partida y en el proceder sucesivo, el método de su conocer.

Hegel, en efecto, agrega inmediatamente después:

el espíritu pensante, sólo mediante las representaciones y trabajando sobre éstas, progresa hacia el conocimiento pensante y hacia el concepto. Pero, en la consideración pensante, se hace inmediatamente manifiesta

la exigencia de mostrar la necesidad de su contenido, y probar el ser y los caracteres de sus objetos. Aquel cierto conocimiento que antes se tenía de ellos aparece, por eso, como insuficiente; e inadmisible el hacer o el dejar correr presupuestos y aserciones.[4]

También para Hegel, entonces, la filosofía debe pasar a través de las representaciones, es decir, los *éndoxa*, para llegar al concepto, es decir, a la ciencia, y esto, no otra cosa, es su método, es decir, su mismo proceder, que también Hegel, si bien en un sentido diverso al de Aristóteles, llama dialéctica.

La semántica ontológica

La parte central de la *Metafísica*, es decir, su núcleo más consistente, está dedicada al análisis semántico de lo que constituye el objeto de tal disciplina, a saber, «el ser en cuanto ser y las propiedades que le pertenecen por sí». Aristóteles ha identificado este objeto como el único capaz de volver a comprender en sí aquella totalidad de lo real para lo cual la naturaleza, objeto de la física, se había revelado inadecuada a causa de la existencia de una realidad inmóvil. De este nuevo objeto, por tanto, se deben buscar los principios y las causas primeras (IV, cap. 1), y la ciencia a la que esta tarea le compete, es decir, la metafísica, resultará ser más universal y, a la vez, más alta, por eso tendrá el derecho de ser llamada «filosofía primera».

El método con el que son buscadas las causas primeras del ser en cuanto ser y de las «propiedades que le pertenecen por sí» —expresión, como se ve, conforme a las indicaciones de los *Segundos analíticos*— no es, sin embargo, la demostración, que sería imposible dada la, al menos inicial, indisponibilidad de principios de los cuales partir, sino, como ya hemos notado a propósito de la física, el análisis de los significados del ser y de sus propiedades, que podemos llamar «análisis semántico». Este método, sin embargo, es significativamente precisado y enriquecido justamente en el libro IV de la *Metafísica*:

4 Trad. de B. Croce, Laterza, Bari 1951, § 1.

después de haber distinguido en cuántos sentidos se dice cada uno [de estos objetos], se debe mostrar, en relación con el primero, cómo en cada predicación [el objeto] se dice respecto de él (2, 1004 a 28-31).

Aquí se distinguen, me parece, tres operaciones sucesivas: 1) ante todo, la distinción de los múltiples significados de un mismo término, es decir, la que hemos llamado «análisis semántico» y que hemos visto ser uno de los instrumentos de los que se sirve la dialéctica; 2) en segundo lugar, la identificación del «primero» de estos significados, o sea, de aquel del que los otros dependen, el cual, en el caso de términos no simplemente equívocos sino dotados de alguna unidad, es precisamente el que confiere unidad al conjunto; 3) la determinación de la relación que se da entre cada uno de los múltiples significados y el primero, es decir, el tipo de dependencia que ellos tienen con respecto a éste. Mientras la primera operación entra entre las practicadas también por la dialéctica, la segunda y la tercera se configuran como una auténtica investigación de principios y de causas (el primer significado, en efecto, es principio y causa de los otros) y, respectivamente, como una especie de demostración, es decir, de ilustración de la dependencia, de los significados secundarios a partir del primero. No hay duda de que, si la primera operación entra entre las practicadas por la dialéctica, la segunda y la tercera se configuran como propiamente científicas, es decir, cognoscitivas. Pero igualmente indudable es que ellas mantienen el carácter de análisis fundamentalmente semánticos, lo que las emparienta notablemente con las operaciones propias de la dialéctica.

La distinción de los múltiples significados del ser había sido ya llevada a cabo por Aristóteles en obras «dialécticas», es decir, lógicas, como las *Categorías*, los *Tópicos* y el libro V de la *Metafísica*, y también en una obra «científica» como la *Física*, y había mostrado que tales significados corresponden a las diez categorías. En el libro IV de la *Metafísica* Aristóteles lleva a cabo la operación ulterior, es decir, muestra que el primero de ellos es la sustancia (*ousía*) y que la relación que se da entre la sustancia y las otras categorías es la de la así llamada «homonimia con relación a uno», es decir, que las realidades pertenecientes a las otras categorías son llamadas entes —y por eso constituyen otros tantos significados del ser— en cuanto contienen todas, en

su propia definición, una relación con la sustancia (en el sentido, por ejemplo, de que la cuantifican, o la cualifican, o la localizan en el espacio y en el tiempo, etc.). La sustancia, por lo tanto, es el principio y la causa de todas las categorías, o sea, del ser en cuanto ser. Esto constituye una primera determinación importante de los principios y de las causas primeras: la investigación ulterior de éstos tendrá entonces por objeto los principios y las causas de la sustancia (cap. 2).

Pero la misma operación, agrega Aristóteles, deberá hacerse también para las propiedades por sí del ser, esto es: 1) para el uno, el cual, a su vez, resultará decirse en muchos sentidos, correspondientes a las categorías del ser, o sea, lo idéntico (uno en la sustancia), lo igual (uno en la cantidad), lo semejante (uno en la cualidad), etc.; 2) para sus opuestos, o sea, lo múltiple, lo diverso, lo desigual, lo desemejante, etc.; 3) para los diversos tipos de oposición, a saber, la contradicción, la privación, la contrariedad en sentido estricto; 4) en fin, para otros tipos de relación, como la relación entre anterior y posterior, todo y parte, etc. También en este caso resultará que el significado primero es el constituido por la sustancia y que todos los otros dependen de él según la «homonimia con relación a uno». De tal modo será resuelta la aporía mencionada en el libro III a propósito de los «dialécticos», es decir, de los platónicos, en el sentido de que competerá a la filosofía primera tratar de los objetos de los que se ocupaban estos últimos, y establecer, por ejemplo, «si Sócrates y Sócrates sentado son uno solo, si para un opuesto hay un solo opuesto, o qué es lo opuesto y en cuántos sentidos se dice». A este propósito Aristóteles aclara la diferencia entre el modo de tratar propio de la filosofía primera y el propio de la dialéctica en los términos siguientes:

aquellos que indagan en torno a estos objetos no se equivocan por este motivo, es decir, porque no hacen filosofía, sino por el hecho de que primero está la sustancia, de la cual no dicen nada (2, 1004 b 8-10).

Entonces, para Aristóteles, aquellos que se ocupan de lo idéntico, lo diverso, etc., hacen filosofía, es decir, son «filósofos», si bien han sido precedentemente (en el libro III) por él llamados «dialécticos», lo que demuestra que las dos caracterizaciones no

se excluyen, es más, en cierta medida coinciden, y suena a ulterior confirmación de que se trata de los platónicos, los cuales también usaban la dialéctica con objetivos filosóficos. Esto que Aristóteles critica en ellos es solamente la falta de reconocimiento del primado de la sustancia e, implícitamente, de la distinción entre los múltiples sentidos en los que se dicen los objetos en cuestión. Pero esto significa, a sus ojos, que los platónicos se impiden un verdadero conocimiento de tales objetos, o sea, que su posición sigue siendo la de simples dialécticos, críticos de las opiniones de los demás y no poseedores de la verdadera filosofía.

Por eso Aristóteles concluye:

también estos objetos forman parte de aquello de lo cual compete al filósofo indagar la verdad. Y de esto hay un signo: en efecto, los dialécticos y los sofistas asumen el mismo semblante del filósofo, puesto que la sofística es una sabiduría sólo aparente, y los dialécticos discuten sobre todas las cosas, pero a todas es común el ser, y es claro que ellos discuten sobre estos objetos porque éstos son propios de la filosofía. En efecto, la sofística y la dialéctica versan sobre el mismo género de cosas sobre el cual versa la filosofía, pero ésta difiere de la segunda por el tipo de capacidad [en la que ella consiste] y de la primera por la elección del modo de vivir [que a ella se le anexa]: la dialéctica es examinativa (*peirastiké*) en torno a las cosas de las que la filosofía es cognoscitiva (*gnoristiké*), mientras la sofística es [sabiduría] aparente, no real (1004 b 16-26).

Los dialécticos que discuten de lo idéntico, de lo diverso, etc., «porque estos objetos son propios de la filosofía», son dialécticos que tienen una intención filosófica, no simples amantes de la discusión, por tanto no pueden ser más que los platónicos. Pero ellos no logran, según Aristóteles, hacer buena filosofía, es decir, conocer, porque se limitan a discutir las opiniones, o sea, a criticar, sin decir nada de la sustancia, vale decir, sin practicar el análisis semántico y buscar el verdadero principio del ser y también de los objetos en cuestión, a los cuales el ser les es común. Muy diverso es el caso de los sofistas, los cuales quieren parecer sabios, sin serlo realmente porque han elegido un modo de vivir caracterizado por el amor a la riqueza, no por el amor a la verdad.

Una ulterior confirmación de que los personajes en cues-

tión son los platónicos se deduce del hecho de que Aristóteles, para presentar un argumento más en apoyo de la tesis de que de los objetos arriba expuestos se debe ocupar la filosofía, cita el hecho de que todos estos objetos son reconducidos por «casi todos» los filósofos a dos principios opuestos, o sea, el uno y lo múltiple, o el ser y el no ser, los cuales, en cuanto contradictorios entre sí, son justamente objeto de una única ciencia (1004 b 27 - 1005 a 6). Ahora bien, es sabido que éstos son precisamente los principios a los que Platón reconducía lo idéntico, lo diverso, etc., respectivamente, en el *Parménides* y en el *Sofista*, y aquellos a los que reconducían tales objetos quienes adherían a sus «doctrinas no escritas», por ejemplo, sus discípulos Espeusipo y Jenócrates (si bien con algunas diferencias).

Es contra tal doctrina que ahora se dirige explícitamente la crítica de Aristóteles:

pero, sin embargo, si también el uno se dice en muchos sentidos, en relación con el primero [de éstos] se dirán los otros, y del mismo modo los opuestos, si es verdad que el ser o el uno no es universal e idéntico para todas las cosas o separado, como ciertamente no es, sino que algunos de sus significados se dicen con relación a uno y otros por consecución (1005 a 6-11).

Los platónicos hacían, en efecto, del ser y del uno un principio separado, sin distinguir los múltiples sentidos y sin, por tanto, identificar el primero de ellos, es decir, el verdadero principio, que para algunos de ellos, a saber, para las diversas categorías, es la sustancia en general, de la cual las otras categorías dependen todas directamente sobre la base de la «homonimia con relación a uno», y para otros, a saber, como veremos, para los diversos sentidos de la sustancia, él es un tipo particular de sustancia, a saber, «la sustancia primera», de la cual los otros tipos de sustancia dependen «por consecución», es decir, en serie. Esto confirma, una vez más, que el método de la metafísica es, para Aristóteles, el análisis semántico y la identificación del significado primero.

Éste es el motivo por el cual los editores de la *Metafísica* han insertado en ella, después del libro IV, el que ahora es conocido como el libro V, a saber, el tratado que distingue los múltiples significados de algunos de los más importantes términos filosó-

ficos: principio, causa, elemento, naturaleza, uno, ser, sustancia, idéntico, diverso, opuestos, etc. En él merece una particular atención el capítulo sobre los múltiples significados del ser (cap. 7) porque enumera, junto al ser que comprende las varias categorías, también otros significados, como «el ser por accidente», el ser en potencia y en acto, el ser como verdadero (y respectivamente el no ser como falso). Del ser por accidente y del ser como verdadero Aristóteles trata en el libro VI, mientras que del primero de los significados correspondientes a las categorías él trata en los libros VII y VIII, que están, por esta razón, entre los más importantes de toda la obra.

En el libro VII Aristóteles muestra, ante todo, que la sustancia es primera, respecto de las otras categorías, tanto desde el punto de vista de la noción, en cuanto está contenida en la definición de ellas, como desde el punto de vista del conocimiento, en cuanto el conocimiento de ella es presupuesto por el conocimiento de las otras categorías, como desde el punto de vista del tiempo, en cuanto ella sola puede existir separada, es decir, es en sí, mientras que las otras categorías, para existir, deben ser siempre en ella. La sustancia, entonces, es «principio», o «causa primera», de las otras categorías tanto desde el punto de vista lógico-epistemológico como desde el punto de vista ontológico. Esto demuestra cómo un procedimiento dialéctico, como el análisis semántico, es capaz de establecer también dependencias no sólo en las palabras, sino en las cosas mismas.

Pero la parte más importante del libro VII está dedicada a establecer cuál es la «primera» entre las sustancias, es decir, el primero de los diversos sentidos en los que se dice la sustancia. Aristóteles examina, con este objetivo, cuatro «candidatos» al título de sustancia, a saber, el sustrato, el compuesto, la forma y el universal, y llega a concluir, a través del análisis de cada uno de ellos, que la «sustancia primera» es la forma, es decir, la causa formal, no entendida como forma separada, sino como forma de un compuesto material («*sýnolon*»), por ejemplo, el alma como forma del animal. Son, en cambio, sustancia en sentido derivado el compuesto mismo, respecto del cual la forma es «causa del ser», es decir, causa formal, y el sustrato, esto es, la causa material. No son sustancias de ningún modo los universales, es decir, los géneros y las especies, que, sin embargo, en las *Categorías*

eran llamados «sustancias segundas».

En el libro VIII Aristóteles perfecciona el discurso ya hecho, asimilando, respectivamente, la materia al ser en potencia y la forma al ser en acto, y mostrando que el pasaje de una sustancia de la potencia al acto requiere una causa motriz. En el libro IX él analiza estos últimos dos significados, es decir, la potencia y el acto, estableciendo, una vez más, cuál es el «primero» de ellos. Éste, como es sabido, es el acto, el cual es anterior a la potencia tanto desde el punto de vista de la noción como desde el punto de vista de la sustancia y desde el punto de vista del tiempo (al menos en la especie, donde lo que genera precede a lo generado en cuanto es su causa motriz, mientras la potencia es anterior al acto desde el punto de vista del tiempo en cada individuo). También en tal caso, entonces, el análisis semántico conduce al descubrimiento de una auténtica anterioridad ontológica, es decir, de una causalidad real. Al final del libro IX Aristóteles, además, perfecciona el análisis de lo verdadero y lo falso, distinguiendo la verdad de las proposiciones, a la que se opone la falsedad, de la verdad de las intuiciones, a la que se opone solamente la ignorancia.

En fin, en el libro X, el autor analiza los significados del uno y de lo múltiple, de lo idéntico y de lo diverso, de lo semejante y de lo desemejante, y también de los opuestos en general, estableciendo en cada caso cuál de ellos es el primero: se trata siempre del análisis semántico anunciado en el libro IV y aplicado esta vez precisamente a los objetos de los que se ocupaban los «dialécticos», es decir, los platónicos. Éste, entonces, es el modo en el que Aristóteles, en la parte central de la *Metafísica*, establece los principios y las causas primeras del ser en cuanto ser.

La demostración «refutatoria»

Entre las propiedades por sí del ser en cuanto ser, mencionadas en el libro IV, no estaban sólo las categorías y los opuestos, sino también los dos «axiomas» comunes a todas las ciencias, a saber, el principio de no contradicción y el del tercero excluido. Puesto que ellos valen, justamente, para todos los seres, la indagación en torno a ellos no compete a ninguna ciencia particular, ni siquiera a la física, sino sólo a la «filosofía primera», es decir,

a la metafísica, y consiste en establecer «si ellos son verdaderos o no» (IV 3, 1005 a 30). Nótese a este propósito cómo, según Aristóteles, todos los hombres poseen ciertamente un conocimiento intuitivo de estos principios, es decir, un conocimiento inmediato, porque al menos el primero de ellos, es decir, el principio de no contradicción, es por él definido como «el más conocido de todos los principios», aquel «en torno al cual es imposible caer en error», y entonces también como «el más seguro». Esto, sin embargo, no excluye que también a propósito de ellos sea necesaria una indagación para establecer si son verdaderos o falsos, y esta indagación, a diferencia del conocimiento intuitivo que es propio de todos, pertenece sólo al filósofo. Además del conocimiento inmediato, entonces, hay también un conocimiento mediato, es decir, científico, de los principios en cuestión, y sólo éste es propiamente filosófico.

Subrayo esto para mostrar cómo, también de los principios más conocidos, Aristóteles admite una auténtica investigación, abierta a la alternativa entre lo verdadero y lo falso. Cuando, entonces, en el libro IX él compara la inteligencia con un «tocar», que puede sólo ser verdadero o no existir en absoluto, él no piensa ciertamente en la filosofía, sino en una aprehensión inmediata, que se puede tener espontáneamente, como en el caso de los principios en cuestión, o a causa de la enseñanza, como en el caso, por ejemplo, de las definiciones matemáticas. En todo caso, no son éstas las verdades de las que se ocupa la filosofía. La verdad a la que la filosofía aspira, por el contrario, es una verdad que resulta victoriosa sobre su opuesto, es decir, sobre lo falso, a través de una confrontación con ello, una auténtica alternativa, que no puede más que ser el resultado de una discusión, es decir, de un procedimiento dialéctico. A propósito de los principios en cuestión, en efecto, el método de la filosofía no será ya, como veremos seguidamente, el análisis semántico, sino que será la discusión dialéctica, a través de la cual se asegurarán no sólo las condiciones de la verdad, sino también las condiciones del significado de las palabras, es decir, del mismo análisis semántico.

Aristóteles comienza con la indagación sobre el principio de no contradicción y, preliminarmente a ella, hace una consideración de carácter metodológico, la cual aclara inmediatamente el procedimiento que él se dispone a adoptar. El principio en

cuestión, como es sabido, no puede ser demostrado en el sentido propio del término porque él es la condición de todas las demostraciones, según lo que ha sido aclarado en los *Segundos analíticos*. Sin embargo, Aristóteles agrega:

es posible demostrar refutatoriamente [*apodeíxai elenctikós*, es decir, demostrar por vía de refutación], también a propósito de él, que es imposible [objetarlo], con tal que el que lo objeta diga solamente algo. Si, en cambio, no dice nada, es ridículo buscar un argumento contra quien no sostiene ninguna tesis, puesto que no la sostiene. En efecto, quien asume tal actitud, en cuanto que es tal, es ya semejante a una planta. En cuanto al demostrar refutatoriamente, digo que eso difiere del demostrar [puro y simple] porque el que quisiera demostrar [el principio en cuestión] sería considerado culpable de una petición de principio, mientras que si el culpable de tal error es el otro [es decir, el que lo objeta], se tendrá refutación [*élenchos*], y no demostración (4, 1006 a 11-18).

Aquí estamos en presencia de un procedimiento singular, que es llamado «demostración» y, sin embargo, es distinguido del «demostrar» puro y simple, es decir, de la demostración de tipo matemático, la cual, como sabemos, presupone los principios. Esta última no es aplicable al principio de no contradicción porque daría lugar a una petición de principio, es decir, debería presuponer precisamente lo que intenta demostrar. En cambio, el «demostrar refutatoriamente» deja, por así decir, que este error lógico sea cometido por quien intenta objetar el principio: cuando éste comete el error, basta evidenciarlo, y con esto se lo habrá refutado. Pero la refutación del negador equivaldrá a la demostración del principio porque mostrará que es imposible negarlo, es decir, que es imposible que las cosas sean diversamente de como el principio dice que son, lo que da lugar a aquella necesidad que es característica de las conclusiones de cualquier demostración.

No es necesario notar cómo la situación aquí presentada por Aristóteles es claramente de tipo dialéctico: mientras, en efecto, para llegar a una demostración pura y simple se puede incluso estar solo, para evidenciar la petición de principio en la que ha caído un objetor es necesario —al menos idealmente— que haya dos, es decir, es necesario que se confronten dos tesis opuestas, la de quien niega y la de quien afirma el principio en cuestión. La

alusión a la situación dialéctica es explícita en expresiones como «buscar un argumento» (*zetéin lógon*) y «sostener una tesis» (*échein lógon*), que son propias del lenguaje de los *Tópicos*, como en el requerimiento de que el objetor hable y no sea «semejante a una planta». También la refutación, como sabemos, es un típico procedimiento dialéctico. Sin embargo, en el caso en cuestión, la refutación logra dar lugar a una auténtica demostración, si bien a una demostración *sui generis*, es decir, diversa de las de la matemática.

Veamos cuáles son las condiciones para que esto suceda. Ante todo, que haya un objetor del principio; luego, que este objetor hable, es decir, que se instaure una situación de tipo dialéctico; en fin, que él diga algo. Aristóteles precisa esta última condición del modo siguiente:

> el principio del cual partir con respecto a todas las posiciones de este tipo no es el pedir [al objetor] que diga que algo es o no es (puesto que uno supondría inmediatamente que esto es hacer una petición de principio), sino [el pedir] al menos que signifique algo tanto para sí como para otros; esto, en efecto, es necesario en caso de que diga algo. Si, en cambio, no [es decir, si no significa nada], quien está en tal posición no hará ningún discurso, ni para sí mismo ni para otros. En el caso de que, empero, uno conceda esto, habrá demostración, puesto que habrá ya algo definido. Pero el culpable no es el que demuestra [de este modo, es decir, refutatoriamente, el principio], sino el que sostiene la tesis [de su negación], porque sostiene su tesis destruyendo su tesis (1006 a 18-26).

Es superfluo notar, una vez más, el carácter dialéctico de la situación: se habla, en efecto, de «pedir» y de «conceder» algo, que son los roles propios respectivamente del que pregunta, para refutar una tesis, y del que responde, para defenderla. Lo que hay que pedir al objetor del principio no es que diga que algo es o no es, es decir, que pronuncie un juicio cualquiera, afirmativo o negativo, porque, en tal caso, él se daría cuenta inmediatamente de haber presupuesto el principio en cuestión, es decir, de haber cometido una petición de principio, y se rehusaría a hacerlo: todo juicio, en efecto, en cuanto es afirmativo o negativo, es un reconocimiento particular de la oposición entre afirmación y negación en la que consiste el principio de no contradicción.

Hay que pedir al objetor solamente que «signifique algo», es decir, que diga una sola palabra, con tal de que esté dotada de significado. Esto él no puede rehusarse a hacerlo porque tal rechazo equivaldría al rechazo de cualquier discusión, es más, de cualquier discurso, comprendido el que él intenta sostener. La significación de los términos es, pues, la condición del discurso, es decir, de la comunicación, no sólo con los otros, sino también de cada uno consigo mismo, es decir, del mismo pensamiento: quien no significa algo, no habla y no piensa, o sea, es, de nuevo, semejante a una planta. He aquí cómo, una vez más, emerge la semántica como método de la metafísica, pero en el interior de una precisa situación dialéctica, es decir, de discusión.

Si el objetor concede esto, es decir, dice una sola palabra y admite que ella tiene un significado, «habrá ya algo definido», es decir, él significará esa cosa y no otra, admitiendo con esto que esa cosa no es otra, o sea, admitirá la oposición entre ser y no ser una cierta cosa, expresada por la oposición entre afirmación y negación, en la que consiste el principio de no contradicción. De tal modo, en el momento mismo en el que se dispone a defender su tesis, vale decir, la negación del principio de no contradicción, el objetor no niega, sino que admite el principio de no contradicción, es decir, sostiene su tesis (la negación) destruyéndola (porque admitir el principio equivale a destruir su negación). En todo esto hay, innegablemente, una petición de principio, pero en ella cae el que sostiene la tesis, es decir, el objetor del principio, que, por tanto, se puede considerar refutado. Y bien, su refutación equivale a la demostración del principio, a una demostración, justamente, «por vía de refutación».

Tenemos, así, un caso de auténtica demostración dialéctica, es decir, una demostración que tiene todo el carácter de la necesidad propio de las demostraciones matemáticas, y, sin embargo, se desarrolla a través de un procedimiento incontestablemente dialéctico. Es éste un ejemplo de cómo también la dialéctica puede producir auténtica ciencia, es decir, un ejemplo del uso científico de la dialéctica. Se trata, sin embargo, de un caso límite porque en él la refutación no consiste en reducir a contradicción la tesis del adversario, puesto que esto tendría un sentido sólo después de que se hubiese admitido el principio de no contradicción, el cual declara la falsedad de una tesis, justamente, contradictoria. Lo

que confiere al caso en cuestión un carácter de absoluta unicidad e irrepetibilidad es precisamente el hecho de que en él se trata de demostrar el principio de no contradicción, el cual en todas las otras demostraciones es, en cambio, presupuesto. Éste es también, indudablemente, el caso en el que la dialéctica expresa el máximo de su fuerza.

Sin embargo, Aristóteles no se limita a enunciar la fórmula general de esta demostración, sino que la desarrolla articuladamente, examinando las posiciones concretas de los que negaban directamente (algunos sofistas) o indirectamente (algunos filósofos presocráticos, o «físicos») el principio de no contradicción, y refutándolas una por una con argumentaciones también de tipo «pragmático», es decir, consistentes en poner en evidencia un contraste entre la tesis sostenida por los negadores del principio y su comportamiento práctico (ellos «van a Megara, en vez de quedarse en casa» o «se cuidan de caer en un pozo, en vez de dirigirse allí directamente»). Con esto él confirma, una vez más, el carácter dialéctico de su procedimiento, más precisamente su carácter «peirástico», es decir, crítico de las opiniones de los demás (caps. 5-7).

Una operación análoga lleva a cabo Aristóteles a propósito del principio del tercero excluido, donde, sin embargo, la situación es ya diversa porque ella permite presuponer el principio de no contradicción, el cual ya no está en cuestión, y entonces refutar a los negadores del principio del tercero excluido reduciendo a contradicción su tesis (caps. 7, 8). Particularmente interesantes, entre los argumentos en defensa del principio del tercero excluido, son los contenidos en el último capítulo del libro IV, donde Aristóteles distingue dos negaciones entre ellas contrarias de este mismo principio y las refuta a ambas reduciéndolas a contradicción, pero con esto termina demostrando la tesis contradictoria con respecto a las dos refutadas. Veámoslos de cerca porque ellos configuran una situación exactamente idéntica a la que reaparecerá en la doctrina kantiana de las antinomias de la razón.

Una primera formulación de las negaciones en cuestión, que son también negaciones del principio de no contradicción, es aquella por la cual ellas se configuran respectivamente como la tesis de que «todas las proposiciones son verdaderas» y la de que «todas las proposiciones son falsas». Aristóteles llama a estas te-

sis «las enunciaciones de sentido único y a propósito de todas las cosas» (*ta monachós legómena kai katá panton*), o sea —podríamos decir—, las teorías unilaterales, totalizantes, «fuertes» en el peor sentido del término. Ellas niegan el principio de no contradicción y el del tercero excluido porque niegan la oposición misma entre verdadero y falso, o sea, admiten que dos proposiciones contradictorias entre sí puedan ser ambas verdaderas (negación del principio de no contradicción) o ambas falsas (negación del principio del tercero excluido).

De estas tesis Aristóteles presenta dos refutaciones, una basada sobre el requerimiento de dar un significado a las palabras «verdadero» y «falso», el cual muestra que esto es posible sólo a condición de establecer entre ellas una oposición, y entonces de renunciar a las «enunciaciones con sentido único»; otra basada sobre la observación de que tales enunciaciones se autodestruyen. Veamos esta última refutación, que es la más famosa:

quien, en efecto, dice que son verdaderos todos los discursos hace que sea verdadero también el discurso opuesto al suyo, y entonces no verdadero el suyo (puesto que el opuesto dice que el suyo no es verdadero), mientras que quien dice que son todos falsos, dice él mismo que también su mismo discurso [es falso]. Y si hacen excepciones, uno diciendo que sólo el discurso opuesto al suyo no es verdadero, el otro diciendo que sólo el suyo no es falso, con todo queda a ellos tener que postular infinitos discursos verdaderos y falsos, puesto que el discurso que dice que el discurso verdadero es verdadero, es él mismo verdadero, y así se va al infinito (8, 1012 b 15-22).

Es ésta la famosa refutación del escepticismo absoluto —y respectivamente del absoluto dogmatismo—, que Heidegger ha declarado «simplista» y debida únicamente a una necesidad de «seguridad», por el hecho de que ella presupone un concepto «proposicional» de la verdad, en vez de preguntarse qué es la verdad o qué significa su «darse»[5]. Esta observación afecta, a lo sumo, a Husserl, de quien el mismo Heidegger cita inmediatamente después las *Investigaciones lógicas*, no ciertamente a Aristóteles, quien, como Heidegger sabe bien, ha explorado a

5 M. Heidegger, *Logica*, *cit*., pp. 16-17.

fondo qué es la verdad, ha admitido una verdad proposicional y también una verdad no proposicional (la conocida por el *nous* entendido como «tocar»), pero ha también reconocido que, si a la filosofía compete decir «qué es la verdad», ella no puede limitarse a esto, sino que debe también buscar al menos algunas verdades, por ejemplo, en torno al ser y a sus propiedades por sí, las cuales no pueden ser más que verdades proposicionales, y entonces alternativas al error.

Que la susodicha refutación, en fin, sea otra cosa que formalista, está probado por su inmediatamente sucesiva aplicación a dos tesis de enorme espesor metafísico, la que afirma «todo está en reposo», o sea, el eleatismo, y la que afirma «todo está en movimiento», o sea, el heraclitismo. Dice, en efecto, Aristóteles al final del libro IV de la *Metafísica*:

> es claro, en fin, que no dicen la verdad ni aquellos que afirman que todas las cosas están en reposo, ni aquellos que afirman que todas las cosas se mueven. Si, en efecto, todas las cosas están en reposo, las mismas proposiciones serán siempre verdaderas y siempre falsas, mientras que es evidente que esta situación cambia (el que, en efecto, habla, él mismo en algún momento no existía y [en otro momento] nuevamente no existirá); si, en cambio, todas las cosas se mueven, nunca nada será verdadero, y entonces todos los discursos serán falsos; pero se ha demostrado que esto es imposible (1012 b 22-28).

La referencia, contra el eleatismo, a la experiencia «existencial» del nacer y del morir del mismo que habla, es decir, del parmenídeo, es quizás un poco amarga, pero indudablemente eficaz, como lo es la reducción del absoluto movilismo (en términos modernos se podría decir «historicismo») al absoluto escepticismo (en términos modernos «relativismo»), basada sobre la observación de que al menos alguna verdad debe permanecer, so pena de la autodestrucción de la teoría misma. Pero el resultado de esta doble refutación, es decir, de esta refutación de los dos extremos opuestos —que se revelan, así, ser contrarios entre sí, y no contradictorios—, es la demostración de la tesis contradictoria a ambos, es decir, opuesta a las «enunciaciones de sentido único», aquella para la cual algunas proposiciones son verdaderas y otras falsas, o bien algunas cosas están en reposo y otras en movimien-

to.

Mientras la primera de estas dos consecuencias es bastante «neutral» y aceptable por todos (casi todos, en efecto, admiten la existencia de algunas verdades y de algunos errores), la segunda es, en cambio, sobremanera comprometedora porque consiste nada menos que en el núcleo más «duro», y difícil de aceptar, de la metafísica aristotélica, vale decir, la existencia de una realidad inmóvil, separada de las móviles. De esto Aristóteles es perfectamente consciente, de hecho prosigue (y concluye el libro dedicado a la defensa del principio de no contradicción) con esta afirmación:

pero tampoco es posible que las cosas estén todas en reposo o todas en movimiento en un cierto momento, y ninguna lo esté siempre; por lo tanto, hay algo que siempre mueve las cosas movidas, y esto es el primer motor inmóvil (1012 b 29-31)[6].

La imposibilidad de que las cosas estén ora todas en reposo, ora todas en movimiento, se sigue de la refutación de las hipótesis precedentes: ella es, en efecto, por así decir, la suma de dos imposibilidades. Pero la consecuencia de ella es que algo es siempre inmóvil (el puro acto, es decir, Dios) y algo es siempre movido (el cielo, es decir, el universo en su totalidad, que, según Aristóteles, es eterno y rota incesantemente sobre sí mismo), o sea, una metafísica de la trascendencia.

Podría venir a la mente, a este propósito, lo que Kant dice de la dialéctica, entendida como parte de la lógica general, o sea, que ella consiste en usar la lógica, la cual es simplemente un canon de evaluación, «como órgano de efectiva producción, al menos, de la apariencia de afirmaciones objetivas». En las argumentaciones arriba referidas, en efecto, se usan simplemente los principios de no contradicción y del tercero excluido, que para Kant deben servir sólo para controlar la coherencia de las proposiciones, para demostrar precisas proposiciones de espesor metafísico. Esto, como es sabido, es para Kant un uso abusivo de la

6 Creo poder traducir con «por lo tanto», como la lógica del texto exige, el *gar* de la línea 30, por las razones gramaticales expuestas por R. Vitali, *Note aristoteliche*, en «Il pensiero», 17, 1972, pp. 173-177.

lógica, es decir, una simple «lógica de la apariencia»[7].

Sin embargo, Kant mismo aplica esta estrategia al refutar las tesis opuestas que forman las «antinomias» de la razón, a propósito de la idea de mundo, por ejemplo, las tesis «el mundo, con respecto a su magnitud, es infinito» y «el mundo, con respecto a su magnitud, es finito», observando que ellas no son contradictorias entre sí, sino sólo contrarias, porque tienen en común un mismo presupuesto, o sea, que el mundo existe como cosa en sí; por lo cual, si son ambas falsas, en cuanto los argumentos a favor de una son exactamente equivalentes a los argumentos a favor de la otra, es verdadera su contradictoria, o sea, que el mundo no existe ni como un todo en sí infinito ni como un todo en sí finito, es decir, no es cognoscible como cosa en sí[8]. Esto no es, entonces, el uso abusivo de la dialéctica, o sea, la «lógica de la apariencia», sino que es la dialéctica entendida como «crítica de la apariencia», es decir, la que Kant mismo hace remontar a Zenón de Elea, considerado por Aristóteles el descubridor de su propia dialéctica[9]. Se debe, por lo tanto, suponer que la dialéctica criticada por Kant como «lógica de la apariencia» no es la practicada por Aristóteles.

La teología «dialéctica»

Ya hacia el final del libro IV de la *Metafísica* hemos encontrado una alusión a la parte «teológica» de esta ciencia, es decir, la que trata de Dios. Ella constituye el desarrollo ulterior de la parte propiamente «ontológica», es decir, de la teoría del ser en cuanto ser, de sus múltiples significados y de sus propiedades por sí, y es expuesta extensamente en los últimos tres libros de la obra, a saber, XII-XIII-XIV. A decir verdad, el orden en el que tales libros han sido transmitidos no parece corresponder a la intención de Aristóteles, como resulta de su contenido y de algunas de sus afirmaciones explícitas. El que se relaciona, en efecto, directamente con el libro X (último de la parte «ontoló-

---

7 I. Kant, *Critica*, *cit*., pp. 102-103.
8 *Ibidem*, pp. 420-424.
9 He ilustrado más ampliamente esta temática en el volumen *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L'Epos Società Editrice, Palermo 1987.

gica», porque el libro XI, como hemos dicho, es un resumen tal vez ni siquiera auténtico), no es el XII, sino el XIII, que comienza declarando que ya se ha tratado de la sustancia sensible, es decir, móvil (en los libros VII-VIII-IX), y que, por lo tanto, queda por ver si existe también una inmóvil, como algunos filósofos (los platónicos) pretenden. Tanto el libro XIII como el XIV están, en efecto, dedicados al examen de las doctrinas de los platónicos sobre las sustancias inmóviles y sobre sus principios; en el libro XII, en cambio, Aristóteles expone su propia doctrina al respecto, presuponiendo haber ya criticado las doctrinas de los platónicos. El auténtico orden lógico de los tres últimos libros es, por tanto, XIII-XIV-XII.

El motivo del nuevo tratamiento es claro: la tarea de la filosofía primera es, en efecto, la de buscar los principios, es decir, el «primero» entre los sentidos del ser, que es la sustancia, y el primero entre los sentidos de la sustancia, es decir, la «sustancia primera», que —como hemos visto— es la forma, en cuanto causa (formal, es decir, inmanente) de las sustancias sensibles. Si, empero, existe también una sustancia inmóvil, ésta será «primera» con mayor razón porque será anterior a la sustancias móviles tomadas en su totalidad, en cuanto causa, como veremos, motriz y, por tanto, trascendente. A este nuevo significado de «sustancia primera» Aristóteles alude ya en el libro IV, donde distingue tal sustancia de la naturaleza (3, 1005 a 35), y luego, sobre todo, en el libro VI, donde indica en el estudio de ella el motivo por el cual la ciencia del ser en cuanto ser puede ser llamada «ciencia teológica» (es decir, teología científica, o filosófica, no teología mítica, como la de los poetas, a saber, de Homero y de Hesíodo) y «filosofía primera», es decir, ciencia suprema (1, 1026 a 18-32).

Está claro que esta nueva «sustancia primera» no es primera, respecto de las sustancias sensibles, desde el punto de vista lógico-epistemológico, como lo eran la sustancia respecto de los otros significados del ser y la forma respecto de los otros significados de la sustancia, porque ni la noción ni el conocimiento de ella son presupuestos por la noción y por el conocimiento de las sustancias sensibles. Es más, si ella es primera, lo es sólo «por sí», es decir, por naturaleza, vale decir, en el orden del ser, no «para nosotros», esto es, en el orden del conocimiento, porque, es más, desde este último punto de vista, son primeras las sustancias sen-

sibles, en cuanto «más cercanas a las sensaciones». Entonces, el método para indagar sobre ella no podrá ya ser el análisis semántico, como lo era en la parte «ontológica» de la metafísica, sino que deberá ser otro método, que ahora examinaremos.

La primera cosa por hacer (*proton*) —dice Aristóteles al inicio del libro XIII— es indagar las cosas dichas por los demás, a fin de que, si dicen algo que no está bien, no estemos sujetos a ellos, y si hay alguna doctrina común a nosotros y a ellos, no nos lamentemos por nuestra cuenta con nosotros mismos; se debe desear, en efecto, decir algunas cosas mejor y otras no peor. Pero dos son las opiniones en torno a estas cosas, etc. (1, 1076 a 12-17).

He aquí, entonces, el método propuesto por Aristóteles: ante todo, discutir las opiniones de los demás, pero a fin de ver qué cosa hay en ellas de verdadero y de falso, exactamente según el «uso filosófico» de la dialéctica (el tercero mencionado en los *Tópicos*), en particular de la peirástica (es decir, del examen crítico de las opiniones de los demás). A este examen crítico están enteramente dedicados los libros XIII y XIV, es decir, dos de los tres libros «teológicos».

Los «candidatos» al rango de sustancias inmóviles, según las opiniones de los platónicos, son los entes matemáticos (números y magnitudes) y las Ideas: pero Aristóteles demuestra que ni unos ni otros están a la altura de este rol, no porque no sean inmóviles, sino porque no son sustancias (libro XIII, caps. 2-5). Por la misma razón, los números no pueden ser principios y sustancias (es decir, causas formales) de las cosas, ni en la versión de Platón (números ideales por encima de las Ideas), ni en la de Espeusipo (números matemáticos en lugar de las Ideas), ni en la de Jenócrates (números coincidentes con las Ideas) (caps. 6-9). Todo el libro XIII está dedicado, entonces, a la refutación de las doctrinas de los platónicos, explícitamente mencionados y criticados a la luz, sobre todo, de la doctrina aristotélica de las categorías, la cual, como sabemos, es el fruto de un análisis semántico. También de éste, por lo tanto, se puede decir que se trata de un libro «dialéctico», y entonces que la «teología», es decir, la teoría de las sustancias inmóviles en él expuesta es fundamentalmente una crítica, de tipo dialéctico, a la «teología» platónico-académica, o

sea, una «teología dialéctica», en la cual el análisis semántico es empleado al menos en sentido crítico.

El discurso continúa en el libro XIV, donde Aristóteles expone y critica las doctrinas de los platónicos en torno a los principios de todas las cosas: también éste es un discurso teológico porque los principios admitidos por los platónicos para todas las cosas no pueden ser más que los principios por ellos admitidos para las sustancias inmóviles, es decir, divinas, que son para ellos las sustancias primeras. Estos principios son, como es sabido, el Uno y lo «grande-pequeño», o Díada indefinida, en el caso de Platón, el Uno y lo Múltiple en el caso de Espeusipo, y el Uno y lo Desigual (que luego es el mismo «grande-pequeño» o Díada indefinida) en el caso de Jenócrates, es decir, los principios de los números (XIV, cap. 1). Aristóteles los critica a todos, acusando a los platónicos de «haber planteado el problema de modo arcaico», esto es, al modo de Parménides, vale decir, sin distinguir los múltiples significados del ser y, sobre todo, sin tener en cuenta la diferencia entre la sustancia y las otras categorías (cantidad y relación) (cap. 2, esp. 1089 a 1-2). Los principios susodichos, en efecto, en cuanto contrarios, no pueden ser sustancias, sino sólo cantidades o relaciones, y, por tanto, no pueden ser principios de las sustancias, ni como causa formal, ni como causa final, ni mucho menos como causa motriz (caps. 3-6). También el libro XIV, entonces, es esencialmente una refutación del platonismo a la luz de la doctrina de las categorías, o sea, una «teología dialéctica» que usa el análisis semántico con finalidad crítica.

Quien tuviese dudas acerca de la legitimidad de considerar «teológico» un tratamiento que habla solamente del Uno, de la Díada y de los números, no tiene más que releer el capítulo del libro XIV en el que Aristóteles discute si el principio supremo, es decir, el Uno, es también el bien supremo, comparando la posición de Espeusipo, que negaba esta tesis, con la de los «teólogos», es decir, los antiguos poetas (Orfeo, Hesíodo y Homero), que sostenían que «no reinan y gobiernan el universo las primeras divinidades, es decir, Noche, Urano, Caos u Océano, sino Zeus». A ellos Aristóteles contrapone aquellos poetas que «no dicen todo de modo mítico», por ejemplo, Ferécides y los Magos, y algunos de los «sabios» posteriores, a saber, Empédocles y Anaxágoras, los cuales, en cambio, ponían el bien como principio. En esta

última posición, que Aristóteles comparte, está también Platón, cuya doctrina es criticada no porque identifica el principio supremo con el bien, sino porque lo identifica también con el Uno, haciendo, de tal modo, de todas la unidades y de todos los números un bien, y del principio a él opuesto un mal (4, 1091 a 33 - 1092 a 5). ¡Un discurso más teológico que éste, en el mundo griego, difícilmente se podría imaginar! Pero se trata de una teología dialéctica, es decir, crítica.

Para apreciar, además, también el significado que este discurso puede tener en relación con la sucesiva historia de la filosofía, basta pensar en la fortuna que la «teología» del Uno y de los números ha tenido después de Platón, con Jenócrates, autor incluso de una demonología, Plutarco, el neopitagorismo, el neoplatonismo, la mística de los números en el medioevo y el pitagorismo astronómico de un científico como Kepler en la edad moderna. Aristóteles ha netamente rechazado este modo de hacer teología, poniendo incluso en ridículo la mística de los números con la afirmación, contenida precisamente en el libro XIV de la *Metafísica*, de que, si las vocales son siete, siete las notas de la escala musical, siete las Pléyades, siete los reyes que combatieron contra Tebas y siete los años en lo que algunos animales pierden los dientes, esto no es debido ciertamente a la naturaleza del número siete, sino a alguna otra razón (6, 1093 a 13-18). Ésta es crítica de una cierta teología, es decir, teología crítica, o dialéctica.

Sin embargo, en la teología aristotélica no existe sólo la parte crítica, sino también una parte positiva, aquella contenida en el libro XII, cuyo vínculo con el XIII y especialmente con el XIV ha sido reconocido por varios estudiosos ya desde el siglo XIX (K. L. Michelet, J.-G.-F. Ravaisson, P. Natorp) y definitivamente confirmado por el más grande aristotelista del siglo XX, Werner Jeager[10]. Aquí Aristóteles, retomando la indagación sobre la sustancia, presenta, ante todo, tres posibles tipos de sustancia, la móvil corruptible (las sustancias terrestres), la móvil incorruptible (las sustancias celestes) y la inmóvil, observando que la existencia de las dos primeras es admitida por todos, porque atestiguada por las sensaciones, mientras la de la tercera es

10 W. Jaeger, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, trad. it. de G. Calogero, La Nuova Italia, Firenze 1947, pp. 299-305.

admitida sólo por algunos (los platónicos), pero —evidentemente por la insuficiencia de los argumentos adoptados por éstos— ella requiere una indagación ulterior (XII, cap. 1).

La existencia de la sustancia inmóvil es demostrada por Aristóteles en el célebre capítulo sexto del libro XII, donde él, ante todo, recuerda la prioridad de la sustancia sobre las otras realidades, comprendido el movimiento, y también la eternidad de este último (y del tiempo), lo que lo lleva a admitir la necesidad de una sustancia que funcione de sustrato del movimiento eterno: se trata del cielo, que rota eternamente sobre sí mismo (1071 b 3-11). Esta primera fase de la demostración por muchos ha sido descuidada, no obstante ser esencial para entender la entera estructura argumentativa[11]. A esta altura, en efecto, Aristóteles observa que es necesario admitir un principio capaz de mover el cielo, cosa que no pueden hacer las Ideas u otras sustancias semejantes a ellas: es clara, aquí, la polémica contra los platónicos, consistente en declarar la insuficiencia de las causas puramente formales, lo que, como máximo, pueden ser las Ideas, y la necesidad, para explicar el movimiento, de una causa motriz. Luego él agrega que este principio debe ser en acto, es decir, debe estar efectivamente moviendo, porque si fuese sólo en potencia, podría también no mover, y entonces el movimiento podría también no existir, lo que contradice su eternidad (1017 b 12-17).

Hasta este punto, sin embargo, el rol de principio del movimiento podría ser desempeñado también por el alma del mundo, como sostenía Platón en el *Timeo* y, sobre todo, en las *Leyes*. El alma del mundo, en efecto, es para Platón causa de todos los movimientos, pero ella también se mueve, puesto que es inmanente al mundo mismo, es decir, al cielo, como las almas de los animales son inmanentes a estos últimos: ella es, entonces, principio semoviente. Aquí prorrumpe la refutación de Aristóteles, que es, una vez más, polémica contra Platón, pero también demostración de una tesis opuesta a la platónica:

además, [no será suficiente] tampoco si es en acto, pero su sustancia es potencia, puesto que el movimiento no será eterno: en efecto, es posible

11 Sobre ella ha llamado la atención K. Oehler, *Der Beweis für den unbewegten Beweger bei Aristoteles (Metaph. Lambda 6, 1071 b 3-20)*, en «Philologus», 99, 1955, pp. 70-92, seguido por H.G. Gadamer.

que lo que es en potencia no sea. Es necesario, entonces, que haya un principio tal que su sustancia sea acto (1071 b 17-20).

La eternidad del movimiento del cielo exige, entonces, un principio cuya sustancia sea el acto, es decir, que sea puro acto, porque, si no fuese tal, por el aspecto por el cual él es también en potencia, él podría no pasar al acto, y entonces no mover. Tal no es, evidentemente, el alma del mundo platónica porque, estando ella misma en movimiento, ella es en algún aspecto en potencia (el movimiento, en efecto, es para Aristóteles «el acto de aquello que es en potencia en cuanto es en potencia»). Entonces, el principio que mueve eternamente el cielo no puede más que ser un principio inmóvil (lo que es puro acto no puede de ningún modo moverse) e inmaterial (lo que es puro acto es pura forma porque la materia es potencia) (1071 b 20-22). La demostración, como se ve, es una refutación de la tesis platónica según la cual el principio motor es semoviente, basada, por un lado, en la eternidad del movimiento celeste y, por otro, en la distinción entre potencia y acto: el resultado de ella es la necesidad de un principio inmóvil. Se puede decir, en un cierto sentido, que también ésta es una demostración dialéctica, es decir, una demostración por vía de refutación («refutatoriamente»), aunque ella no tiene la misma fuerza que la defensa del principio de no contradicción (porque contiene muchos presupuestos).

Un carácter aún más marcadamente dialéctico tiene la ulterior demostración del motor inmóvil contenida en el capítulo séptimo, donde Aristóteles presenta cuatro posibles combinaciones de los términos «motor» y «movido», a saber, «movido no motor», «movido motor», «motor no movido» y «no motor no movido». A la cuarta combinación no corresponde nada real (le podrían corresponder las Ideas de Platón, pero ellas para Aristóteles no existen). En cambio, a la primera corresponden las sustancias terrestres, a la segunda, que viene a ser, de tal modo, intermedia, corresponde el cielo; entonces —concluye Aristóteles—, siendo real el término intermedio, deberá haber también algo que corresponde a la tercera combinación, vale decir, un motor no movido, que es puro acto (1072 a 19-26). El rol clave, en esta argumentación, es desempeñado, una vez más, por el motor movido, es decir, por el cielo, sólo que la necesidad de la tercera

combinación no es extraída de una refutación, sino simplemente de una clasificación de todas las posibilidades de combinación entre dos términos y de la eliminación de una de ellas, es decir, es establecida por medio de una dialéctica puramente lógica, o verbal, como, según Aristóteles, debía de ser la dialéctica de los platónicos, basada sobre puras ideas (la que Kant llamaba «lógica de la apariencia»). Probablemente, se trata de un argumento meramente *ad hominem*, que, sin embargo, confirma el contexto dialéctico y polémico en el que el discurso de Aristóteles se sitúa.

Los ulteriores desarrollos del discurso son conocidos, y son menos interesantes desde el punto de vista del método, aunque lo son más desde el punto de vista del contenido «teológico». Aristóteles, en efecto, muestra que el principio inmóvil es la «sustancia primera» en cuanto simple y en acto (no porque sea el Uno, otro punto polémico contra Platón), que él mueve en cuanto objeto de inteligencia y de amor, que él es acto de pensamiento porque éste es el único acto verdaderamente inmaterial (argumento extraído de la analogía con el pensamiento humano), que él, entonces, es vida, que su vida es eterna y feliz, y que, por tanto, él es un dios (eternidad y felicidad eran, en efecto, para los griegos, las prerrogativas de la divinidad; como tal, él es absolutamente personal, es decir, «capaz de entender y de querer», a pesar de lo que comúnmente se dice acerca de la impersonalidad del dios aristotélico); en fin, que él está dotado de «potencia infinita» (en el sentido de potencia activa, no de potencialidad) (cap. 7). Todo esto es demostrado con procedimientos rigurosamente racionales, basados ya en la implicación de los conceptos (acto, pensamiento, vida), ya en la analogía con el hombre (analogía que, sin embargo, reconoce las profundas diferencias), pero nunca en el mito o en alguna revelación: en este sentido, se trata de una teología «científica», o filosófica, la más rigurosa jamás formulada, porque es completamente inmune a la influencia de las grandes religiones del «Libro».

En el capítulo octavo, incluso, Aristóteles se permite también una crítica a la religión tradicional, es decir, a la teología mítica. Después de haber demostrado, en efecto, que los principios inmóviles son muchos, precisamente tantos cuantas son las esferas celestes que rotan eternamente sobre sí mismas, él agrega:

se transmite en forma de mito desde los primitivos y antiquísimos a los posteriores la tradición de que éstos son dioses y de que lo divino circunda la naturaleza entera. Las restantes cosas han sido agregadas míticamente a fin de persuadir a la mayoría y para usarlas en vista de las leyes y de la utilidad. Dicen, en efecto, que éstos [dioses] tienen forma humana y que son semejantes a algunos otros animales, y a esto agregan otras cosas consiguientes y semejantes a las dichas. Si, después de haberla separado de estas últimas, alguien tomara sólo la primera afirmación, es decir, que consideraban que las sustancias primeras eran dioses, se consideraría que hablaban divinamente (1074 a 38 - b 10).

Aquí hay una auténtica crítica, en el sentido literal de discernimiento, de la tradición religiosa, ya que una parte de ella, a saber, la demostrable racionalmente, es acogida, mientras otra, la más mítica y sugerida por objetivos prácticos (hoy diríamos la más «ideológica»), es dejada caer. A muchos causa aún impresión este «politeísmo» de Aristóteles porque olvidan que él era y siempre será un griego antiguo. Sin embargo, a pesar de tal politeísmo, Aristóteles no duda en afirmar, y con buenos argumentos, que entre los muchos motores inmóviles hay uno que es «primero», a saber, el motor de la primera esfera celeste (1074 a 31-38): éste, entonces, puede ser llamado «Dios» con la inicial mayúscula (créase o no en su existencia, como se hace con «Zeus»).

Es solamente de este Dios, es decir, del primer motor inmóvil, que Aristóteles dice después (cap. 9) que es «pensamiento del pensamiento» (porque no tiene nada más alto que sí mismo en lo que pensar), suscitando el entusiasmo de Hegel (quien reproduce la página entera en griego al término de su *Enciclopedia*); como también solamente de este Dios dice que es el bien supremo trascendente, causa del bien inmanente, es decir, del orden del universo (cap. 10). Sin embargo, es significativo que el libro XII se cierre con la enésima discusión contra los otros filósofos:

pero cuántas consecuencias imposibles y absurdas deriven de las afirmaciones de aquellos que hablan diversamente [de nosotros], y cuáles afirmaciones hagan aquellos que hablan con un poco de gracia, y en qué afirmaciones hay las menores aporías, no se nos debe escapar (1075 a 25-27).

Como se ve, el método aquí mencionado es, una vez más, el dialéctico de desarrollar las aporías, es decir, el tercer uso de la dialéctica teorizado en los *Tópicos*, consistente en deducir las consecuencias de las afirmaciones opuestas para ver cuáles son absurdas y cuáles, en cambio, son aceptables. También en el libro XII de la *Metafísica*, entonces, que está dedicado a la exposición positiva de su teología, Aristóteles no sabe renunciar a la discusión, y, en realidad, en el breve giro del último capítulo llega a mencionar todas las «teologías» de los filósofos a él precedentes, para criticarlas a todas. En el final, incluso, él no sabe renunciar tampoco a un expediente retórico, y termina con la famosa cita de Homero: «no es bueno el señorío de muchos, uno solo sea señor» (la cual redimensiona notablemente su «politeísmo»).

Capítulo cuarto

El método de la filosofía práctica

El propósito tipológico

La física y la metafísica son las dos «ciencias teoréticas» cultivadas por Aristóteles, aquellas que se disputan el primado y el título de «sabiduría» (correspondiente, como hemos visto, inicialmente a la física y finalmente a la metafísica): la tercera ciencia teorética por él reconocida, a saber, la matemática, no fue de hecho cultivada por él directamente, aunque fue objeto de su consideración como modelo del método rigurosamente apodíctico. Desde el punto de vista del método, la física y la metafísica no difieren sustancialmente entre sí, en cuanto practican procedimientos de tipo predominantemente dialéctico, es decir, dialógico, alcanzando niveles más o menos altos de demostratividad, mientras que se distinguen bastante netamente de la matemática, la cual, en cambio, según Aristóteles, sigue procedimientos demostrativos de tipo exclusivamente monológico. Una atenta consideración merece ahora, desde el punto de vista metodológico, la llamada filosofía práctica porque ella ha sido recientemente reconocida, precisamente en su formulación aristotélica, como expresión de una forma de racionalidad diversa respecto de la científica.[1]

La dicción «filosofía práctica» ha sido adoptada por primera vez precisamente por Aristóteles, quien, en el libro II de la *Metafísica* —el famoso «alfa minúscula», que alguno considera

1 Me refiero, naturalmente, al debate que se ha verificado en Alemania en los años sesenta y setenta del siglo XX, para el cual véase el volumen bajo la dirección de M. Riedel, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, *cit*.

inauténtico, pero que en realidad es sólo ajeno a la serie originaria—, declara:

es justo también llamar a la filosofía ciencia de la verdad. En efecto, de la filosofía teorética es fin la verdad, de la práctica la obra, puesto que los [filósofos] prácticos, aunque indagan el modo en el que son las cosas, no estudian la causa por sí misma, sino con relación a algo y ahora (1, 993 b 19-23).

La filosofía práctica, entonces, tiene en común con la teorética el hecho de buscar la verdad, o sea, el conocimiento de cómo son efectivamente las cosas, y de buscar también la causa de cómo son, o sea, de ser ciencia. Su diferencia respecto de la filosofía teorética es que para esta última la verdad es fin en sí misma, mientras que para la filosofía práctica la verdad no es el fin, sino que es sólo un medio en vista de otra cosa, o sea, de la acción, la cual está siempre situada en el tiempo presente, es decir, no es algo ya existente, sino algo que debe ser hecho ahora. En suma, mientras la filosofía teorética deja, por así decirlo, las cosas como son, aspirando sólo a conocer por qué son de un cierto modo, la filosofía práctica, al contrario, busca instaurar un nuevo estado de cosas, y busca conocer el porqué de su modo de ser sólo a fin de cambiarlo.

Esta relación es ulteriormente ilustrada en la famosa clasificación de las ciencias contenida en el libro VI, siempre de la *Metafísica*. Aquí Aristóteles, después de haber dicho que la física, teniendo por objeto la naturaleza, la cual tiene en sí misma el principio del movimiento y del reposo, no es una ciencia ni práctica ni poiética, agrega:

en efecto, de las cosas producibles (*poietón*) el principio está en el que produce, es decir, es la inteligencia o el arte o alguna otra capacidad, mientras que de las cosas practicables (*praktón*) éste está en el que actúa, o sea, es la elección, puesto que lo que es objeto de acción coincide con lo que es objeto de elección. De modo que, si toda racionalidad (*diánoia*) es o práctica o poiética o teorética, la física será una [racionalidad] teorética, pero teorética en torno a un ente tal que es capaz de moverse, y en torno a la sustancia que es según la forma la mayoría de las veces, no la que es sólo separada (1, 1025 b 22-27).

La denominación de «práctica» deriva, entonces, del objeto de esta ciencia, que está constituido por las cosas «practicables», es decir, por las acciones, por la «praxis», las cuales tienen su principio en la elección, es decir, en la iniciativa del hombre, por eso no son independientes como las sustancias naturales, objeto de la física, aunque estas últimas son también ellas según la forma, o sea, conformes a la regla, solamente «la mayoría de las veces» (es decir, no «siempre», como las realidades separadas, o inmateriales, objeto de la matemática), exactamente como veremos que es el objeto de la filosofía práctica. La acción, en suma, caracteriza a la filosofía práctica como fin y también como objeto, en el sentido de que el único sector de la realidad en el cual es posible, según Aristóteles, cambiar el estado de cosas es el constituido por las acciones humanas.

Este propósito práctico es lo que, por contraposición, distingue a la filosofía práctica, en el sentido aristotélico del término, no sólo de la filosofía teorética, que en Aristóteles abarca tanto lo que nosotros llamamos filosofía como lo que nosotros llamamos ciencia, sino también de la ciencia en el sentido moderno del término, que abarca tanto las ciencias naturales como las llamadas ciencias humanas, o sociales, o políticas. En virtud de este propósito, en efecto, la filosofía práctica está muy lejos de ser «neutral», «no valorativa», respecto de la realidad (humana); al contrario, juzga de esta última el valor, es decir, evalúa qué cosa en ella está bien y qué cosa está mal, a fin de mejorarla. Al hacer esto, sin embargo, no renuncia a conocer la verdad, es decir, a ser ciencia, a constatar no sólo cómo son las cosas, sino también cuáles son sus causas.

Veamos, entonces, cuál es el método de esta ciencia, es decir, en qué medida la peculiaridad de su fin y de su objeto influye sobre su modo de proceder. Para aclarar esto es necesario hacer referencia a las obras en las que tal filosofía es sistemáticamente expuesta, a saber, las *Éticas* y la *Política*. Al inicio de la *Ética Nicomaquea* Aristóteles no duda en declarar que el objeto de la «ciencia política» —éste, en efecto, es el nuevo nombre de la filosofía práctica, por las razones que veremos inmediatamente— es el bien supremo del hombre, es decir, su fin último, aquel en vista del cual son perseguidos todos los otros. Hablar del «bien», entendido como fin del hombre, significa hablar de algo que es objeto

de deseo, de tendencia, por parte del hombre, es decir, de algo que no ha sido aún realizado, sino que precisamente por esto se quiere realizar y debe poder ser realizado, es decir, es «practicable» y «para practicarse». Éste, para Aristóteles, no es solamente el bien de cada individuo, sino que es el bien de la ciudad (*polis*) entera, porque el individuo es parte de la ciudad; por eso la ciencia que se ocupa de él es la ciencia de la ciudad, o sea, la ciencia «política». Ésta es también llamada por Aristóteles «ciencia arquitectónica» con respecto a todas las otras artes o ciencias prácticas (arte de las construcciones navales, estrategia, economía) porque desempeña una función directriz con relación a todas, en cuanto se ocupa del fin último (I 2).

La ciencia política no tiene solamente el fin de conocer qué es el bien supremo, sino que se propone también realizarlo; es más, dice Aristóteles, el conocimiento de éste tiene una gran importancia precisamente porque, mirando hacia él como a un blanco, como hacen los arqueros, «lograremos mejor realizar lo que debe ser»: entonces, el bien no es solamente un ser para conocer, sino también un «deber ser» para realizar. La ciencia política, en efecto, es «legisladora», es decir, prescribe «qué se debe hacer y de qué acciones uno se debe abstener». Precisamente por esto, a propósito del bien supremo del hombre, ésta se contenta con «delinear, al menos en general, qué puede ser éste» (*typo ge perilabéin ti pot'esti*) (1094 a 25), es decir, se contenta con conocerlo, por así decirlo, en el «tipo», vale decir, en el esquema general, en las líneas fundamentales, sin considerar sus aplicaciones particulares en los detalles mínimos.

Esta última expresión, que se repite numerosas veces tanto en la *Ética Nicomaquea* (1101 a 27, 1104 a 1, 1107 b 14, 1113 a 13, 1114 b 27, 1117 b 21, 1129 a 11, 1176 a 31, 1179 a 34) como en la *Política* (1276 b 19, 1302 a 19, 1323 a 10, 1335 b 5, 1341 b 31), aparece por primera vez en Aristóteles en los *Tópicos*, a propósito de la clasificación de las diversas especies de silogismo (apodíctico, dialéctico, erístico), para decir que ella es sumaria, es decir, no es un discurso «exacto» (*akribés*), o sea, detallado, preciso, exhaustivo —como el que, por ejemplo, es hecho en los *Analíticos* a propósito de las diversas figuras de silogismo—, pero, sin embargo, es «suficiente para el tratamiento propuesto» (I 1, 101 a 19-24). Esto significa que el resultado en cuestión no es el más

exacto que se pueda desear, si bien no es errado o falso: éste tiene el grado de exactitud que se requiere para un tratamiento que no tiene como fin exclusivo un conocimiento perfecto de un cierto objeto, sino que quiere servirse del conocimiento de éste en vista de un fin ulterior. En suma, el carácter «general», o «tipológico», de la ciencia política está estrechamente vinculado a su propósito práctico.[2]

Se debe reconocer, sin embargo, que no sólo la filosofía práctica se plantea un propósito tipológico, sino que éste es común, en ciertos momentos, también en las ciencias teoréticas, por ejemplo, en la psicología (*Acerca del alma* II 1, 413 a 9; II 4, 416 b 30) y en la zoología (*Acerca de las partes de los animales* I 1, 487 a 12; *Investigación sobre los animales* I 6, 491 a 8), es decir, en la física, e incluso en la metafísica (*cf. Met.* VII 3, 1029 a 7), es decir, se presenta cada vez que no es necesario agotar el tema hasta en los detalles porque el tratamiento no es fin en sí mismo, sino que lo es en vista de otra cosa.

La proclamación explícita del carácter tipológico de la ciencia política está contenida en el capítulo del libro I de la *Ética Nicomaquea* enteramente dedicado a la ilustración del método, donde Aristóteles, a propósito justamente del «tratamiento político» (*méthodos... politiké*), declara:

se hablará de modo suficiente si se alcanza la claridad adecuada a la materia subyacente; el rigor (*to akribés*), en efecto, no debe ser buscado en la misma medida en todos los discursos, como tampoco en todas las manufacturas. Las acciones bellas y justas, de las que se ocupa la ciencia política, tienen muchas diferencias y variaciones, al punto que parecen ser sólo por ley, no por naturaleza. Y algún margen de variación de esta clase tienen también los bienes, por el hecho de que a muchos derivan daños de ellos; algunos, en efecto, han perecido precisamente a causa de la riqueza, otros a causa del coraje (I 3, 1094 b 11-19).

Aquí Aristóteles describe con mucha claridad lo que hemos llamado el propósito tipológico propio de la ciencia política:

---

2 La expresión «método tipológico», a propósito de la filosofía práctica de Aristóteles, ha sido usada, en el ámbito del debate contemporáneo en Alemania, por O. Höffe, *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles,* Pustet, München und Salzburg, 1971, pp. 187-192.

ella se ocupa de las acciones bellas, es decir, nobles, y justas, así como también de los bienes, que son objetos bastante diversos y variables, en el sentido de que lo que es justo en determinadas circunstancias puede no serlo en otras, y lo que está bien para algunos puede no estarlo para otros. La ciencia política no puede, empero, descender a los detalles, es decir, determinar con absoluta precisión, o exactitud, o rigor (*akribés)*, lo que es bello, justo o bueno en cada circunstancia o en cada caso particular, sino que debe limitarse a indicar lo que es bello, justo y bueno en general. También aquí, entonces, como en los *Tópicos,* el propósito tipológico es contrapuesto a la exactitud, al rigor. Recuérdese que, en el libro II de la *Metafísica*, Aristóteles había dicho lo mismo también a propósito de la física, cuando había afirmado que no se debe pretender la exactitud de la matemática también en las ciencias de las realidades materiales.

Pero el paralelismo, desde el punto de vista metodológico, entre la ciencia política y la física es por él ulteriormente desarrollado:

se debe entonces requerir que los que hablan en torno a cosas tales y a partir de premisas tales muestren la verdad sumariamente y en las líneas fundamentales (*pachylós kai týpo*), y que los que hablan en torno a cosas que son la mayoría de las veces (*hos epí to polý*) y a partir de premisas de esta clase lleguen también a conclusiones de esta clase (1094 b 19-22).

Aquí, por un lado, se ratifica el propósito tipológico, propio de la ciencia política, mientras que, por el otro, es aplicada también a ella la figura de la demostración válida no «siempre», sino «la mayoría de las veces», es decir, en la mayor parte de los casos, por regla (con alguna excepción), que hemos visto que es propia de la física y que, de atenernos a los *Segundos analíticos*, no le quita el carácter de auténtica ciencia al discurso en cuestión. Se debe suponer que «la mayoría de las veces» son los bienes: por ejemplo, la riqueza la mayoría de las veces es un bien, aunque en algunos casos produce daños. Las «muchas diferencias y variaciones» que caracterizan a los bienes, mencionadas precedentemente, no exceden, pues, el margen de indeterminación que es propio de «la mayoría de las veces» y, de todas maneras, no impiden «mos-

trar lo verdadero» y concluir, si bien «la mayoría de las veces», a partir de premisas, es decir, hacer auténticos silogismos.

El paralelo con la física deviene luego un auténtico paralelismo con el capítulo de *Met.* II en el que el método de ésta es expuesto. Prosigue, en efecto, Aristóteles:

del mismo modo es necesario también que sea acogida cada una de las cosas dichas; es propio, en efecto, del que es instruido (*pepaideuménou*) buscar el rigor en cada género, tanto cuanto la naturaleza de la cosa lo admite, puesto que da la misma impresión tanto aceptar que un matemático haga discursos persuasivos como pretender que un retórico haga demostraciones. Cada uno juzga bien las cosas que conoce, y de éstas es buen juez. En cada género, entonces, [juzga bien] el que es instruido [en ese género], mientras [juzga bien] en general el que es instruido en torno a todo (1094 b 22 - 1095 a 2).

Aquí reencontramos la idea de que es necesario ser instruidos (*pepaidéusthai*) sobre el método de cada ciencia antes de comenzar a escuchar la exposición de ella, idea ya afirmada en *Met.* II (995 a 13), y también la contraposición entre la matemática, concebida como dotada del máximo rigor, en cuanto estructurada en auténticas demostraciones, y la retórica, concebida como carente de rigor y dotada, en cambio, de persuasividad, en cuanto basada en ejemplos y testimonios de poetas: como la física se colocaba en un nivel intermedio entre las dos, así se debe pensar que se coloca la filosofía práctica, que es, pues, más «débil», o «dúctil», que la primera y más «fuerte», o «rigurosa», que la segunda.

Hay, en fin, otro motivo de afinidad entre la filosofía práctica, o ciencia política, y la física: ambas necesitan de la experiencia. Continúa, en efecto, Aristóteles:

por eso de la política no es oyente apropiado el joven; éste, en efecto, es inexperto [*ápeiros*, es decir, sin experiencia] en la acciones que se llevan a cabo a lo largo de toda la vida, mientras que los discursos [de la política] parten de éstas y versan sobre éstas (1095 a 2-4).

Es claro, sin embargo, que aquí por experiencia no se entiende simplemente el conocimiento sensible, es decir, las «sensa-

ciones», sino la experiencia de la vida, esto es, el conocimiento repetido de ciertas situaciones debido al hecho de haberlas vivido. La necesidad de esta experiencia confiere al cultor de la filosofía práctica un cierto carácter, que veremos repetirse también en el «prudente», es decir, en quien, si bien no es filósofo, sabe cómo uno se debe comportar en cada caso.

Típico de la filosofía práctica, no de la teorética —si bien es, una vez más, común también a la «prudencia»—, es, en cambio, el último carácter indicado por Aristóteles, a saber:

además, [el joven], siendo secuaz de las pasiones, escuchará vana e inútilmente, puesto que el fin no es el conocimiento, sino la acción. No hay ninguna diferencia si uno es joven de edad o inmaduro de carácter; el defecto no deriva, en efecto, del tiempo, sino del vivir según la pasión y del seguir cada impulso. Para los que son tales, el conocimiento deviene inútil, como para los incontinentes. A los que, en cambio, conducen sus deseos conforme a la razón y actúan en consecuencia, será muy útil el saber en torno a estas cosas (1095 a 4-11).

El requisito aquí indicado para seguir con provecho un curso de filosofía práctica es una cierta capacidad de dominar las pasiones, que en general está ausente en los jóvenes o en los inmaduros de carácter. Éste se hace necesario por el propósito práctico de esta ciencia, que no es sólo hacer conocer el bien, sino ayudar a practicarlo, es decir, volver mejores a los hombres. De nada serviría, en efecto, conocer el bien, si luego no se tuviera la aptitud para ponerlo en práctica. Nótese cómo Aristóteles se muestra aquí perfectamente consciente de la insuficiencia del solo conocer en vista del actuar, probablemente en una sobreentendida alusión polémica a Sócrates, para quien el solo conocimiento del bien era, en cambio, absolutamente suficiente para ponerlo en práctica.

Ulteriores indicaciones metodológicas sobre la ciencia política, que, en el fondo, entran en la aproximación tipológica, están contenidas en otros pasajes del libro I de la *Ética Nicomaquea*.

No se nos escape —dice Aristóteles— la diferencia entre los discursos que derivan de los principios y los que van hacia los principios.

Justamente, en efecto, Platón se planteaba este problema e indagaba si el camino (*hodós*) viene de los principios o va hacia los principios, como en el estadio se va desde los jueces de la carrera hacia la meta o viceversa. Se debe, en efecto, comenzar a partir de las cosas conocidas, pero éstas lo son en dos sentidos, a saber, algunas para nosotros y otras en sentido absoluto. Ciertamente, nosotros debemos partir de las conocidas para nosotros. Por eso es necesario que el oyente adecuado en torno a las cosas bellas y justas y, en general, a cuestiones políticas haya sido bien educado por medio de las costumbres; principio es, en efecto, el que, y si éste se manifiesta suficientemente claro, no habrá más necesidad del porqué, puesto que quien es tal posee o aprehende fácilmente los principios, mientras que quien ni los posee ni puede adquirirlos fácilmente, escuche las palabras de Hesíodo, etc. (I 4, 1095 a 30 - b 9).

La analogía aquí establecida es, una vez más, entre la filosofía práctica y la física, porque es propio de la física partir de las cosas más conocidas para nosotros, es decir, del «que», del dato de hecho, para remontarse a las más conocidas en sentido absoluto, es decir, más inteligibles, que son los principios, o el «porqué». Pero muy distinto es el significado que, en la filosofía práctica, tienen el «que» y el «porqué». El primero, en efecto, parece consistir en la norma, o sea, en la indicación de «que» una cierta cosa es buena, o de «que» una cierta cosa se debe hacer; mientras que el segundo parece ser la justificación de la norma, o sea, su fundamentación racional. El primero, entonces, es principio para nosotros, o cosa más conocida para nosotros, mientras que el segundo es principio por sí, o cosa más conocida en sentido absoluto. Aristóteles, con su frecuente realismo, es decir, con la conciencia ya manifestada acerca de la insuficiencia del solo conocer a los fines del actuar bien, considera más necesaria, para este fin, una buena educación llevada a cabo por medio de buenas costumbres, que un exacto conocimiento del porqué.

Es más, según Aristóteles, incluso bajo el perfil del conocimiento, una vez que se posean mediante una buena educación los principios más conocidos para nosotros, es decir, el que, la norma, es más fácil remontarse al porqué, es decir, a los principios más conocidos en sentido absoluto, a la justificación racional de la norma. El método, entonces, es siempre el de proceder desde las cosas más conocidas para nosotros, es decir, de la experien-

cia, a las más conocidas en sí, es decir, a los principios, pero, una vez más, por experiencia se entiende un hábito moral adquirido, no un mero conocimiento exterior. Salvadas estas diferencias, la filosofía práctica se presenta, bajo el aspecto metodológico, no distinta de la física, en el sentido de que se dirige también ella a la búsqueda de una fundamentación racional de la experiencia, y entonces asciende desde el caso particular a la ley general, aunque se contenta con determinar esta última de manera sumaria y genérica, porque lo que le interesa no es tanto su formulación rigurosa cuanto su aplicación práctica.

Finalmente, después de haber proporcionado una primera definición del objeto de la ciencia política, es decir, del bien supremo, o sea, de la felicidad como ejercicio de la función propia (*oikéion ergon*) del hombre —que es una doctrina importante y famosa, que caracteriza a toda su ética—, Aristóteles presenta el resultado adquirido de tal modo como ejemplo de la aproximación tipológica, en los siguientes términos:

> Quede, entonces, de este modo delineado el bien en sus contornos, puesto que es necesario, ante todo, diseñar el esquema (*hypotypósai*) y luego realizar precisiones ulteriores. Se considera que está al alcance de todos proseguir y completar lo que ha sido delineado bien en sus contornos, y que el tiempo es buen descubridor o colaborador en el descubrimiento de cosas tales; de lo que han derivado también los progresos en las artes, puesto que está al alcance de todos agregar lo que falta. Es necesario luego recordar también cuanto fue dicho antes, y no buscar la exactitud (*akríbeain*) del mismo modo en todas las cosas, sino en cada una según la materia subyacente y tanto cuanto es propio del tratamiento (I 7, 1098 a 20-29).

Nuevamente aquí Aristóteles opone el propósito tipológico a la exactitud, es decir, al rigor, si bien se refiere a una doctrina importante como la de la función propia del hombre, lo que demuestra que la relativa falta de rigor, o mejor, de definitividad, no comporta renuncia alguna a la fundamentación racional, es decir, al discurso propiamente filosófico. A sus ojos, probablemente las matemáticas proporcionaban el ejemplo de un saber acabado y, por eso, no ya susceptible de progreso alguno, mientras que la filosofía, es decir, la física, la metafísica y la filosofía práctica,

eran, más bien, similares a las artes, es decir, a las técnicas (entendidas en el sentido antiguo del término), en las cuales es posible un continuo progreso, pero no en el sentido del cambio radical, sino en el del perfeccionamiento, de la terminación de un esbozo ya diseñado en sus grandes rasgos.

El discurso prosigue con el ejemplo de los dos modos diversos en los cuales el ángulo recto es estudiado por el constructor y por el estudioso de geometría —ejemplo que recuerda muy de cerca el de la diferencia entre la forma de lo ñato, objeto de la física, y la de lo curvo, objeto de la matemática—, y concluye así:

> tampoco la causa debe ser buscada en todas las cosas del mismo modo, sino que en algunas es suficiente que sea mostrado bien el que: por ejemplo, también respecto de los principios, es primero y principio el que. Y, entre los principios, algunos son aprehendidos por medio de la inducción (*epagogé*), otros por medio de la sensación, otros por medio de una especie de costumbre, otros de otras maneras aun. Hay que intentar dirigirse a cada uno de ellos del modo que les es connatural y hay que esforzarse a fin de que sean definidos bien, puesto que ellos tienen una gran importancia para lo que les sigue. Se considera, en efecto, que el principio es más de la mitad del todo, y que muchas de las cosas indagadas devienen claras por medio de él (1098 a 33 - b 9).

Aquí Aristóteles distingue claramente tres tipos de principios: los aprehendidos por medio de la inducción, los aprehendidos por medio de la sensación y los aprehendidos por medio de la costumbre. Los primeros no pueden más que ser los de la matemática, puesto que los segundos son los de la física. Mientras ésta, en efecto, llega a los principios partiendo de las sensación (*cf. Met.* VI 1, 1025 b 11), es decir, del conocimiento sensible, aquélla llega a ellos por medio de la inducción (*cf. Seg. an.* II 19), es decir, por medio de la guía de un docente —hemos visto que el término «inducción» puede tener también este sentido, equivalente a «introducción»—, el cual se sirve de ejemplos particulares (por ej., de figuras dibujadas) para hacer entender las asunciones de existencia y las definiciones universales (de las figuras inmateriales).

El tercer tipo de principios, los que se aprehenden por medio de la costumbre, son los principios de la filosofía práctica.

Sólo para ellos vale la afirmación de que el principio y lo primero es el «que»: ellos, en efecto, como ya hemos visto, consisten en la posición de una norma, es decir, en la indicación de que una cierta acción es buena (o mala) y, por lo tanto, debe ser hecha (o evitada). En este caso, entonces, el «que» no significa una mera situación de hecho, sino que indica en general una proposición, un juicio, una valoración, presentada sin un «porqué», es decir, sin una fundamentación racional. Pero es claro que la tarea de la filosofía práctica es la de fundamentar este tipo de principios, es decir, de buscar su porqué, su causa, su razón, si bien de modo sumario y general, es decir, mediante una aproximación tipológica, en cuanto su interés fundamental no es cognoscitivo, es decir, teorético, sino práctico. Con la filosofía práctica, entonces, estamos en presencia de una forma de racionalidad original, específica, netamente distinta de la matemática como estructura y grado de rigor, más afín a la física bajo este último aspecto, pero diversa también de ésta por su propósito.

El procedimiento diaporético

Si lo que hemos llamado propósito tipológico indica el tipo de conocimiento al que la ciencia política aspira, dado su carácter fundamentalmente práctico, el modo para obtener tal conocimiento, es decir, el auténtico recorrido a seguir, es descripto por Aristóteles en los términos, ya conocidos, del procedimiento diaporético. Ya al inicio de la *Ética Nicomaquea*, en efecto, a saber, inmediatamente después de haber enunciado el propósito tipológico, Aristóteles se dispone a determinar qué es el bien supremo del hombre, lo que todos llaman felicidad, destacando que éste es entendido de manera distinta por «la mayoría» y por los «sabios». Por medio de la primera expresión él alude a concepciones que identifican la felicidad con el placer, o con la riqueza, o con el poder, mientras que por medio de la segunda alude fundamentalmente a la concepción de Platón, que identifica el bien supremo con la misma Idea del bien. Y he aquí la primera mención de tipo metodológico:

examinar (*exetázein*) todas las opiniones es, ciertamente, un poco vano,

mientras que es suficiente hacerlo con las más difundidas o que se considera que poseen alguna razón (I 4, 1095 a 28-30).

Como se recordará, el «examinar» (*exetázein*) es la actividad propia de la dialéctica, la cual —como se dice en los *Tópicos* a propósito de su tercer «uso», es decir, de su utilidad para las ciencias filosóficas—, precisamente por el hecho de ser «examinadora», posee el camino que conduce a los principios de todas las disciplinas (*Tóp*. I 2, 101 b 3-4). Examinar significa analizar a fondo, probar el valor, someter a prueba (*exétasis* es, en efecto, sinónimo de *péira*): todas operaciones que, en el curso de la discusión dialéctica, son llevadas a cabo por el que interroga. Lo que es examinado son las opiniones, es decir, en este caso específico, las diversas concepciones del bien, o de la felicidad, de las que se quiere justamente constatar el valor, la solidez, la consistencia. Pero no vale la pena —ésta es la tesis propuesta aquí por Aristóteles— examinar todas las opiniones que alguna vez hayan sido expresadas sobre el bien, es decir, también las opiniones cualesquiera que nunca han tenido crédito alguno y que, entonces, están casi seguramente desprovistas de valor. Hay que examinar sólo las más difundidas o las profesadas por los más sabios, puesto que éstas tienen más probabilidad de poseer alguna razón.

No se confundan, sin embargo, estas opiniones, que deben ser examinadas, con los *éndoxa*, que son aquello a la luz de lo cual las opiniones son examinadas. Los *éndoxa*, en efecto, son las premisas de las que parten los silogismos dialécticos, no lo que se intenta refutar por medio de estos últimos. Aristóteles, en general, no pone en discusión los *éndoxa*, sino que se sirve de éstos para poner en discusión las opiniones. Incluso cuando, como en el caso de la filosofía práctica, él considera dignas de ser examinadas solamente algunas opiniones, a saber, las opiniones importantes, compartidas, autorizadas, no por esto él pretende poner en cuestión los *éndoxa*. Es, en efecto, a partir de éstos, es decir, de premisas que no pueden no ser concedidas, que se discutirá el valor de la opinión de la mayoría o de la de Platón.

Tampoco se debe creer que el método aquí expuesto contrasta con el propuesto para la física o para la metafísica, donde se recomendaba presentar «todas» las opiniones relativas a un determinado problema: lo importante, en efecto, no es acumular

cuantitativamente el mayor número posible de opiniones, porque eso no tiene influencia alguna sobre la validez del examen, sino abarcar todas las posibles soluciones de un problema a fin de individualizar la justa por medio de una progresiva eliminación de todas las otras. Ahora bien, para presentar todas las soluciones, hay que crear alternativas entre proposiciones recíprocamente contradictorias, en las que puedan entrar todas las opiniones posibles, sin que sea necesario examinar estas últimas una por una. Por no decir, incluso, que en la filosofía práctica la completitud del examen es menos necesaria que en la física y en la metafísica, dada la aproximación tipológica que distingue a la primera por contraposición, es decir, su propósito fundamentalmente práctico. En sustancia, entonces, Aristóteles viene a proponer también para la filosofía práctica el mismo método dialéctico que ha ya propuesto para la física y la metafísica.

Él ilustra este método ulteriormente, siempre en la *Ética Nicomaquea*, inmediatamente después de haber observado que la definición de felicidad como ejercicio de la función propia del hombre representa un primer esbozo que requiere ser ulteriormente precisado y de haber recordado los diversos modos (inducción, sensación, costumbre) mediante los cuales se llega al principio.

> En torno a éste [es decir, al principio] —él prosigue— se debe indagar no sólo a partir de la conclusión y de las premisas de las que derivan los discursos, sino también a partir de las cosas que son dichas (*ek ton legoménon*) a propósito de él, puesto que respecto de lo verdadero todas las cosas existentes concuerdan, mientras que respecto de lo falso lo verdadero inmediatamente discrepa (I 8, 1098 b 9-12).

Aquí, en primer lugar, Aristóteles alude a los dos modos fundamentales en los que un principio (con esta expresión, en este caso específico, él entiende la definición de felicidad) puede ser en general descubierto, es decir, el procedimiento de lo bajo hacia lo alto y el de lo alto hacia lo bajo, practicados respectivamente por la física y por la matemática (el primero es el que parte de las conclusiones, es decir, de los efectos, el segundo, el que parte de premisas anteriores, es decir, de causas aún más universales y originarias). Pero a estos dos modos él agrega un tercero, que es aquí el más interesante, que consiste en partir de las «cosas

dichas», es decir, de las sentencias, vale decir, de las opiniones. Se trata, entonces, una vez más, del método dialéctico precedentemente mencionado.

Sin embargo, en el último pasaje citado está contenida una importante observación acerca del valor de tal método, aquella por la cual las opiniones verdaderas son todas concordantes o compatibles entre ellas, mientras que entre las opiniones verdaderas y las falsas hay inevitablemente discrepancia, es decir, incompatibilidad. En otros términos, cuando hay discrepancia entre dos opiniones, no es posible que sean ambas verdaderas, sino que una de ellas será verdadera y la otra falsa, mientras que cuando hay perfecta concordancia entre varias opiniones, ellas pueden perfectamente ser todas verdaderas. La discrepancia, entonces, es signo —no necesario, pero suficiente— de lo falso, mientras que la concordancia es signo —necesario, aunque no suficiente— de lo verdadero. La observación se basa, como se ve, nada menos que sobre el principio de no contradicción, por el cual la realidad es seguramente no contradictoria, y sobre el del tercero excluido, por el cual uno de los dos cuernos de la contradicción es verdadero, mientras que el otro es falso.

Pero ella no es otra cosa que una alusión al método dialéctico de la refutación: como, en efecto, hemos visto a propósito de los *Tópicos*, en la discusión dialéctica, el que pregunta, es decir, que somete a examen una opinión, intenta deducir de ella una contradicción con algún *éndoxon* o, en todo caso, con alguna premisa concedida por el adversario, puesto que la contradicción, es decir, la incoherencia interna en un discurso, es considerada el signo más seguro de su falsedad; mientras que el que responde intenta evitar de cualquier modo la contradicción porque la no contradictoriedad, es decir, la coherencia interna del discurso, es indispensable para su verdad. Este mismo método, por lo demás, es practicado aún hoy en los debates judiciales, donde un testigo que se contradice es considerado inatendible, mientras que una serie de testimonios coherentes entre sí son considerados atendibles.

Aristóteles aplica este método a propósito de su definición de la felicidad y encuentra confirmación para la verdad de ella en el hecho de que las opiniones más difundidas o más autorizadas acerca de la felicidad, por ejemplo, las que la identifican con los bienes del alma, o con la virtud, o con la sabiduría, son sustancialmente

concordantes con esta misma definición suya. También opiniones como la que identifica la felicidad con el placer o la que la identifica con los bienes exteriores, según Aristóteles, no son incompatibles con su definición porque el ejercicio de la función propia del hombre implica seguramente el placer y porque los bienes exteriores son también siempre condición necesaria para tal ejercicio.

Pero el pasaje tal vez más famoso acerca del método de la filosofía práctica es el contenido en el inicio del libro VII, en el que Aristóteles explica cómo se debe proceder a propósito de la incontinencia.

> Es necesario, como en los otros casos, después de haber establecido los fenómenos (*phainómena*) y de haber, ante todo, desarrollado las aporías (*diaporésantas*), mostrar, en el modo en que sea posible, todos los *éndoxa* en torno a estas afecciones, y si eso no es posible, al menos la mayor parte y los más importantes; cuando, en efecto, se resuelvan las dificultades y se dejen en pie los *éndoxa*, se habrá mostrado de manera suficiente (VII 1, 1145 b 2-7).

Todos los intérpretes, a esta altura, concuerdan en reconocer que los «fenómenos» aquí mencionados no son los datos de la observación sensible, significado que también el término en otra parte posee, sino «lo que le parece a la gente», y entonces los pareceres, las opiniones[3]. La primera cosa que ha de hacerse, entonces, según Aristóteles, es tomar en consideración las opiniones expresadas por los otros a propósito del tema tratado: en el caso en cuestión, las opiniones concernientes a la incontinencia. Estas opiniones, sin embargo, deben ser sometidas a examen, es decir, indagadas, puestas a prueba. Esto se hace por medio del procedimiento bien conocido, llamado *diaporésai*, que consiste, como se explica en *Tóp*. I 2 y *Met*. III 1, en desarrollar las aporías en dos direcciones opuestas. A propósito de cada opinión, entonces, se debe presentar frente a ella la opuesta, o sea, se deben disponer todas las opiniones concernientes a un cierto problema en parejas, o alternativas, opuestas entre sí; luego, de cada una de las dos opiniones opuestas entre sí se deben deducir todas las consecuencias que de ellas se derivan. A esta altura, se deben con-

3 Esto ha sido demostrado, como es sabido, por G.E.L Owen, *Tithènai ta phainòmena*, *cit*.

frontar tales consecuencias con los *éndoxa* relativos al problema en cuestión, intentando ver si ellas concuerdan o no con todos los *éndoxa*, o al menos con la mayor parte, o con los más importantes. Los *éndoxa*, téngase bien en cuenta, no son puestos en discusión, sino que son presentados sólo como términos de confrontación, es decir, como premisas fuera de discusión, a la luz de las cuales evaluar las opiniones en cuestión y sus consecuencias.

Si se logra mostrar que las consecuencias de una opinión concuerdan con los *éndoxa* presentados, entonces se habrán «resuelto las dificultades» (descartando, evidentemente, la opinión opuesta), y ésta deberá ser considerada una demostración suficiente de la validez de una hipótesis. O bien, si no se logra hacer esto, porque las consecuencias de una opinión no concuerdan con los *éndoxa* presentados, entonces las dificultades no habrán sido resueltas y la opinión no habrá sido demostrada; es más, habrá sido demostrada de manera suficiente su falsedad. En todo caso, lo que debe quedar en pie son los *éndoxa*.

Esto no es otra cosa, como se ve, que el procedimiento diaporético muchas veces teorizado por Aristóteles, también a propósito de la física y de la metafísica. Éste no es para nada, entonces, específico de la filosofía práctica y no consiste, como alguno ha creído, en intentar salvar los *éndoxa*, sino que consiste en poner a prueba los *phainómena*, es decir, las opiniones, a la luz de los *éndoxa*. Cuando, en efecto, Aristóteles prescribe, como condición del demostrar de modo suficiente, que sean dejados en pie los *éndoxa*, no quiere decir que el fin de la demostración sea demostrar la validez de los *éndoxa*, sino que, para resolver las dificultades que conciernen a una opinión, es decir, para refutar la opinión opuesta a ella, es necesario mostrar que la primera opinión no contrasta con los *éndoxa* y que, en cambio, la segunda, es decir, la opuesta, contrasta con ellos. De tal modo, si se dejan en pie, es decir, si no se ponen en discusión los *éndoxa*, se habrá mostrado suficientemente la validez de una opinión y la falsedad de la opuesta a ella. El fin de la demostración, en suma, no es salvar, o demostrar, los *éndoxa*, sino demostrar, es decir, salvar o refutar, una cierta opinión.[4]

---

4 Por lo tanto, el método dialéctico no puede ser invocado para hacer de Aristóteles un filósofo del sentido común, como ha mostrado bien J. Barnes, *Aristotle and the method of ethics*, en «Revue Internationale de Philosophie»,

En fin, hay un último pasaje de la *Ética Nicomaquea*, relativo al procedimiento diaporético, que merece ser señalado. Siempre a propósito de la incontinencia, Aristóteles declara:

tales son, entonces, las aporías que se presentan: de éstas, algunas cosas se deben destruir, otras conservar, puesto que la solución (*lýsis*) de la aporía es un descubrimiento (*éuresis*) (1146 b 6-8).

Aquí está claro que cada una de las aporías está constituida por dos opiniones opuestas entre sí, de las cuales una, al final, es eliminada, por haber sido refutada, y la otra conservada, por haber sido demostrada como verdadera. La solución de la aporía equivale, entonces, al descubrimiento de cuál es, de las dos opiniones opuestas, la verdadera.

Ulteriores precisiones y confirmaciones acerca del empleo del procedimiento diaporético por parte de la filosofía práctica se encuentran en los pasajes de la *Ética Eudemia* paralelos a los ya considerados de la *Nicomaquea*. En esta obra menor no se encuentra todo lo que hay en la mayor, por ejemplo, no se encuentran menciones del propósito tipológico, mientras allí está claramente expresado el carácter práctico del tratamiento, que se propone no sólo examinar en qué consiste la felicidad, sino también cómo se la puede conseguir. Por lo que respecta al método a seguir, el cap. 3 del libro I proporciona indicaciones perfectamente paralelas a las que hemos encontrado en el cap. 4 del libro I de la *Nicomaquea*:

es superfluo indagar todas las opiniones que algunos tienen en torno a ella [es decir, a la felicidad]. Muchas cosas, en efecto, les parecen también a los niños, a los enfermos y a los que tienen una mentalidad perversa, y en torno a ellas nadie que esté dotado de inteligencia desarrollaría las aporías (*diaporéseien*). Aquéllos, en efecto, no tienen necesidad de discursos, sino algunos de una edad en la que madurar, otros de una corrección médica o política, puesto que la terapia de los castigos corporales no es una corrección de poca monta. Del mismo modo que éstas, tampoco se deben indagar las opiniones de la mayoría porque ella habla con ligereza de casi todo, y, sobre todo, de este tema, sino que

34, 1980, pp. 490-511, aunque no siempre ha distinguido adecuadamente, en mi opinión, los *éndoxa*, que funcionan siempre de premisas, de las opiniones, si bien autorizadas, que son puestas en cuestión.

habrá que examinar solamente la de los expertos; en efecto, es absurdo aducir una razón a los que no tienen ninguna necesidad de razón, sino de hacer experiencias (*E. E.* I 3, 1214 b 28 - 1215 a 3).

Nótese, en este pasaje, no sólo la afirmación de que es necesario contener el número de las opiniones a someter a indagación, sino también la indicación del modo en que tal indagación debe ser desarrollada, el ya famoso desarrollo de las aporías, es decir, la deducción de las consecuencias que derivan de opiniones opuestas.

Precisamente esta última indicación es retomada en la continuación del pasaje:

puesto que hay aporías propias de cada tratamiento, es claro que las hay también a propósito del género de vida superior y de la vida mejor. Estas opiniones, entonces, está bien examinar (*exetázein*), puesto que las refutaciones (*élenchoi*) de los objetores son demostraciones (*apodéixeis*) de los discursos a ellos opuestos (1215 a 3-7).

Tres observaciones merecen ser hechas a propósito de este pasaje, que es de importancia fundamental desde el punto de vista metodológico: 1) en primer lugar, la aporía concerniente a un cierto tema está constituida por las opiniones opuestas existentes en torno a él; 2) en segundo lugar, el desarrollo de la aporía, es decir, la deducción de las consecuencias de las opiniones opuestas, coincide con el examen (*exetázein*), o sea, con la puesta a prueba, de cada una de las opiniones; 3) en fin, la refutación de una opinión, es decir, la deducción a partir de ella de consecuencias contrastantes con algún *éndoxon* o con alguna premisa concedida por el que la sostiene, equivale a la demostración de la opinión opuesta a ella (siempre que, obviamente, se trate de una oposición entre opiniones recíprocamente contradictorias, no simplemente contrarias).

Los primeros dos momentos coinciden con los ilustrados en el libro III de la *Metafísica*, respectivamente como «aporía» y «desarrollo de la aporía» (*diaporésai*); el tercero, que coincide con la «euporía», es aquí presentado como una auténtica demostración de una tesis, obtenida a través de la refutación de la tesis opuesta, exactamente como había sido dicho en

Acerca del cielo I 10, 279 b 4-7[5]. Aquí, entonces, la solución de la aporía no es sólo un «descubrimiento», como se decía en la *Ética Nicomaquea*, sino que es una auténtica demostración, es decir, una conclusión dotada de necesidad, de valor científico. También en la filosofía práctica, entonces, como en la física y en la metafísica, el procedimiento diaporético puede llevar, en algunos casos, es decir, en presencia de alternativas entre opiniones recíprocamente contradictorias, a demostraciones «científicas», esto es, al máximo grado de fuerza demostrativa.

Pero también las alusiones a los «fenómenos», a la concordancia o no entre las opiniones y a la diferencia entre el «que» y el «porqué», ya encontrados en la *Ética Nicomaquea*, encuentran una precisa correspondencia en la *Eudemia*. Hay un capítulo entero de ésta, el capítulo sexto del libro I, que está dedicado al método del tratamiento y dice:

es necesario que nos esforcemos, en torno a todas estas cosas, en buscar la adhesión (*pistin*) a través de los razonamientos, usando los fenómenos como testimonios y ejemplos. Lo máximo, en efecto, es que todos los hombres resulten concordar con las cosas dichas; de lo contrario, que [concuerden] todos al menos de algún modo, o sea, que lo hagan habiendo sido conducidos; puesto que cada uno posee algo apropiado respecto de la verdad, a partir de lo cual es necesario mostrar, de algún modo, a propósito de éstas. A los que, en efecto, proceden a partir de cosas dichas con verdad, pero no con claridad, les será posible obtener también la claridad, poniendo siempre las cosas más conocidas en lugar de las que suelen ser dichas de modo confuso (1216 b 26-35).

También aquí, como en *E. N.* VII 1, los «fenómenos» son evidentemente los pareceres, es decir, las opiniones de los otros, y también aquí la concordancia es considerada condición de la verdad. Es más, Aristóteles agrega que cada hombre tiene una especie de disposición natural hacia la verdad (tesis por él sostenida también en otro lado, por ejemplo, en *Met.* II 1, 993 a 30 - b 8),

5 En el pasaje de la *E. E.*, es más, Aristóteles es aún más claro que en el de *Acerca del cielo*, porque mientras este último puede ser leído también en el sentido inverso (a saber: «entre dos tesis opuestas, las demostraciones de una son aporías de la otra»), el primero dice inequívocamente que las refutaciones se convierten en demostraciones. El pasaje de la *Ética Eudemia*, por lo tanto, en mi opinión, puede servir como indicación del sentido a dar al de *Acerca del cielo*.

por lo cual la concordancia es no sólo una condición necesaria, sino también un indicio casi suficiente de la verdad. Justamente esta disposición de cada uno hacia la verdad permite descubrir progresivamente «las cosas más conocidas», es decir, los principios, partiendo de aquellas habitualmente confusas, que son las más cercanas a nosotros (observación ya hecha en *Fís*. I 1, 184 a 21-22).

El contexto, completamente similar al inicio de la *Física* y al análogo libro II de la *Metafísica*, induce a Aristóteles a introducir también la distinción entre el «que» y el «porqué», de conformidad con lo ya hecho en la *Ética Nicomaquea*. Él prosigue, en efecto:

en los discursos concernientes a cada tratamiento hay diferencia entre los desarrollados de modo científico (*philosóphos*) y los desarrollados de modo no científico. Por eso también al tratar de cosas políticas no se debe creer que es superflua una investigación hecha de tal modo, por el cual no sólo resulte claro el que, sino también el porqué: de este tipo, en efecto, es el modo científico de proceder en cada tratamiento. [...] Y está bien también juzgar separadamente el discurso que indica la causa y lo que es demostrado, tanto por lo dicho hace poco, a saber, que no es necesario ocuparse de todo sobre la base de los razonamientos, sino frecuentemente, más bien, sobre la base de los fenómenos (ahora, en cambio, [los que discuten], cuando no estén en condiciones de resolverlos, son obligados a creer en los discursos hechos [por sus adversarios]), como también porque lo que se considera que ha sido demostrado por el razonamiento puede ser verdadero, pero no serlo, sin embargo, en virtud de esta causa por la que lo dice el razonamiento. Es posible, en efecto, demostrar lo verdadero a través de lo falso, como resulta claro a partir de los *Analíticos* (1216 b 35 - 1217 a 17).

Aquí Aristóteles, por un lado, afirma la necesidad, también en la ciencia política, de buscar el «porqué», es decir, las causas, los principios, porque se trata siempre de una ciencia, y la ciencia debe buscar las causas; por otro lado, él recuerda la importancia de los fenómenos, es decir, de las opiniones que expresan el «que», tanto porque el acuerdo entre éstas, a falta de una refutación, es suficiente para garantizar la verdad de una tesis, como porque no siempre la causa, a través de la cual se demuestra una tesis verdadera, es verdadera ella misma (*cf. Pr. an.* II 2,

53 b 7 ss.; *Seg. an.* I 32, 88 a 20). Es importante, en suma, no sólo la demostración, es decir, la indicación del «porqué», sino también la verdad efectiva de lo que se demuestra, esto es, del «que», la cual puede ser comprobable independientemente de la demostración, a saber, por medio del procedimiento diaporético.

En fin, un último pasaje que ilustra el método diaporético de la filosofía práctica es presentado por Aristóteles a propósito de la definición de la amistad:

> es necesario adoptar un discurso [o un modo de decir, o una definición, según las diversas lecturas del texto] que nos restituya lo más posible las opiniones en torno a estas cosas y, al mismo tiempo, resuelva las aporías y las oposiciones. Esto sucederá si se muestran razonables las opiniones opuestas [a estas últimas], puesto que un discurso de esta clase será lo más posible concordante con los fenómenos. Sucede, en cambio, que permanecen las oposiciones si lo que se ha dicho en un sentido es verdadero y en otro no (VII 2, 1235 b 13-18).

Una vez más, la situación ideal a la que se aspira es presentada como aquella en la cual se puede obtener la concordancia de la mayor parte de las opiniones (condición necesaria, pero por sí sola no suficiente para asegurar la verdad) y, a la vez, se logra refutar las objeciones a ella (condición que viene a reforzar la precedente). Una vez más, además, el término «fenómenos» es usado para indicar lo que le parece a alguien, o sea, las opiniones. En fin, Aristóteles presenta como aceptable, de manera subordinada, también la eventualidad de que se deba adoptar una posición intermedia, o mixta, o, en cualquier caso, tal que respete también las opiniones opuestas entre sí, con tal que estas últimas no sean entendidas en el mismo sentido —lo que daría lugar a una inaceptable contradicción—, sino en sentidos diversos que las hagan compatibles entre sí. Como se ve, él intenta siempre hacer todo lo posible para estar de acuerdo con todos; tan grande es su confianza en la discusión, es decir, tan «dialógica» —como se diría hoy— es su actitud.

El carácter fundamentalmente dialéctico de la filosofía práctica de Aristóteles ha sido subrayado desde hace ya mucho tiempo: «liberales» ingleses como Alexander Grant y John Burnet lo habían ya hecho entre el final del siglo XIX y el inicio del XX, interpretando, sin embargo, esta dialecticidad como falta de

cientificidad, lo que —como hemos visto— no es cierto. Más recientemente, algunos exponentes de la «rehabilitación de la filosofía práctica» ocurrida en Alemania, considerados «neoaristotélicos» de tendencia conservadora, a saber, Wilhelm Hennis y Günther Bien, han interpretado la dialecticidad de la filosofía práctica como expresión de un grado de cientificidad inferior al de las ciencias teoréticas, lo que, igualmente, no es cierto. Un filósofo de orientación católico-tradicional como Helmut Kuhn ha atribuido, en cambio, a la dialéctica, tanto en las filosofía práctica como en las otras ciencias, una función solamente propedéutica, relegándola al plano de lo «verosímil», entendido en el sentido subjetivo del término («lo que le parece verdadero a alguien») y admitiendo que, en cambio, la filosofía práctica, a causa de la contingencia de su objeto, es una verdadera ciencia de lo «probable» en el sentido objetivo de término (o sea, lo que se aproxima a lo verdadero, lo que tiene una alta probabilidad de ser verdadero).

Una valoración más positiva de la dialéctica ha sido dada por un especialista en Hegel como Otto Pöggeler, quien, sin embargo, si bien niega que ella permanezca en el plano de la simple verosimilitud subjetiva, continúa considerándola solamente como introductoria a la ciencia propiamente dicha. En cambio, un «kantiano» como Otfried Höffe ha mostrado que el procedimiento dialéctico no permanece externo a la ciencia propiamente dicha, sino que constituye precisamente su momento heurístico, o sea, inventivo, tanto en el caso de la filosofía práctica como en el caso de la física y de la metafísica, mientras que el procedimiento apodíctico constituye su momento expositivo y didáctico. Como se ve, entonces, casi todas las principales corrientes del pensamiento contemporáneo han reconocido la presencia de una racionalidad de tipo dialéctico —en el sentido clásico del término— en la filosofía práctica de Aristóteles, si bien valorándola de modos diversos[6].

6 *Cf.* A. Grant, *The Ethics of Aristotle*, London 1885, vol. I, p. 425, y vol. II, pp. 144-145, 391-396; J. Burnet, *The Ethics of Aristotle*, London 1900, pp. XXXI-XLVI; W Hennis, *Politik und praktische Philosophie*, 1ª ed., Luchterland, Neuwied 1963, 2ª ed., Klett-Cotta, Stuttgart 1977; G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Alber, Freiburg-München 1973; H. Kuhn, *Aristoteles und die Methode der politischen Wissenschaft*, en «Zeitschrift für Politik», 12, 1965, pp. 101-120 (reimpreso en Riedel, *Rehabilitierung*, *cit.*, vol. II, pp. 261-290); O. Pöggeler, *Dialektik und Topik*, en R. Bubner - K. Cramer - R. Wiehl (eds.), *Hermeneutik und Dialektik*, Mohr, Tübingen 1970, vol. II, pp. 273-310; O. Höffe, *Praktische Philosophie*, *cit.*, pp. 28-29, y *Ethik und*

A mí me parece que la interpretación de Höffe es la más conforme a los textos de Aristóteles, y que, por consiguiente, la filosofía práctica puede ser considerada como una auténtica ciencia, del mismo tipo que la física y que la metafísica, si bien permanece diversa, en cuanto al método, de la matemática y si bien conserva su carácter propiamente práctico, es decir, orientado hacia la acción, y entonces su capacidad de guiar esta última, dando directivas, indicaciones sobre cómo uno se debe comportar. Lo que caracteriza a la filosofía práctica, o ciencia política, en el fondo, no es ni el método dialéctico como tal, ni tampoco el propósito tipológico, que hemos analizado precedentemente, sino precisamente la unión de los dos, la cual hace que el método dialéctico en la filosofía práctica sea aún más adecuado al fin que lo que lo es en la ciencias teoréticas, precisamente porque tal fin no está constituido por un conocimiento exhaustivo y detallado, sino por esa dosis de conocimiento que puede servir para orientar la praxis.

La «phrónesis» y el silogismo práctico

Además de la filosofía práctica, o ciencia política, Aristóteles ha descripto otra forma de racionalidad, igualmente práctica, pero no filosófica, o científica (en el sentido antiguo): se trata de la *phrónesis*, término traducible al italiano con «*saggezza*» o «*prudenza*» [y al español con «prudencia»] *, pero que, a esta

Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979, p. 64. Naturalmente, no faltan también los negadores de la dialecticidad de la filosofía práctica aristotélica, entre los cuales han de ser enumerados J.A. Stewart, F. Susemihl, H.H. Joachim, O. Gigon y W.F.R. Hardie (véanse las respectivas citas en O.K. Höffe, *Praktische Philosophie*, *cit.*, pp. 11-31).

* *N. T.*: El autor de estas lecciones utiliza, a partir de este cuarto capítulo, con mucha mayor frecuencia que *prudenza* y *prudente*, *saggezza* y *saggio* para hacer referencia a los correspondientes términos griegos *phrónesis* y *phrónimos*; y, también a partir del presente capítulo, con el objeto de establecer las diferencias que corresponden, emplea siempre *sapienza* y *sapiente* para verter los términos griegos *sophía* y *sophós*. En castellano, si bien existen «sapiencia» - «sapiente» y «sabiduría» - «sabio», existe una tradición muy fuertemente arraigada que vierte *sophía* y *sophós* por «sabiduría» y «sabio» y *phrónesis* y *phrónimos* por «prudencia» y «prudente». Traducimos, en consecuencia, a partir del capítulo cuarto, los términos italianos *saggezza* y *saggio* por «prudencia» y «prudente»,

altura, dado que ha alcanzado en la cultura contemporánea una cierta notoriedad en su forma original, tal vez sea mejor conservar inalterado. Precisamente en el debate actual sobre las formas de racionalidad no científica la *phrónesis* ha sido frecuentemente indicada como la principal, y tal vez la única, forma de racionalidad práctica admitida por Aristóteles, y entonces como el modelo de filosofía no científica que algunos autores hoy contraponen a las ciencias. De esta opinión se ha declarado, en primer lugar, Hans Georg Gadamer, seguido por su discípulo Rüdiger Bubner[7]. En realidad, para Aristóteles, entre filosofía práctica y *phrónesis* hay una precisa diferencia, aunque las dos formas de racionalidad presentan innegablemente alguna afinidad; es más, esta distinción es precisamente una conquista de Aristóteles en relación con la indistinción entre ellas aún presente en Platón.

El lugar clásico en el cual Aristóteles describe la *phrónesis* es el libro VI de la *Ética Nicomaquea* (uno de los tres libros comunes también a la *Eudemia*), dedicado a la famosa ilustración de las «virtudes dianoéticas» y objeto de innumerables comentarios por parte de los filósofos modernos y contemporáneos. Aquí Aristóteles recuerda, en primer lugar, que la parte racional del alma, o «razón» (*diánoia*), comprende, a su vez, dos partes, una que tiene por objeto las realidades «cuyos principios no pueden ser diversamente», es decir, son necesarios, otra que tiene por objeto aquellas cuyos principios pueden ser diversamente, es decir, son contingentes. La primera parte es llamada «científica» (*epistemonikón*), mientras que la segunda es llamada «calculadora» (*logistikón*). Es evidente que en la primera entran todas las ciencias teoréticas, es decir, tanto las matemáticas, cuyos objetos son necesarios, como la física y la metafísica, cuyos objetos tienen al menos principios necesarios; pero en ella entran también las ciencias prácticas, cuyos objetos, a saber, los bienes, tienen principios que, como hemos visto, son al menos «la mayoría de

y *sapienza* y *sapiente* por «sabiduría» y «sabio».

7 *Cf*. H.G. Gadamer, *Verità e metodo* (1ª ed. orig. 1960), trad. de G. Vattimo, Fabbri, Milano 1972, pp. 363-375, y R. Bubner, *Azione, linguaggio e ragione* (1ª ed. orig. 1976), Il Mulino, Bologna 1985, pp. 240-242. Posteriormente Gadamer ha atenuado su posición, admitiendo una distinción entre filosofía práctica y *phrónesis*: *cf*. H.G. Gadamer, *L'ermeneutica come filosofia pratica* (1ª ed. orig. 1972, en M. Riedel, *Rehabilitierung, cit*.), en *Id*., *La ragione nell'età della scienza*, bajo la dirección de G.Vattimo, Il Melangolo, Genova 1982, pp. 69-90.

las veces» y, entonces, desde el punto de vista epistemológico, son equiparables a los que tienen principios necesarios. En la segunda entran, en cambio, todas las actividades que tienen por objeto realidades dependientes de la «deliberación» humana, pues —dice Aristóteles— deliberar y calcular son la misma cosa y nadie delibera sobre las cosas que no pueden ser diversamente (cap. 1).

Ambas partes del alma racional, o de la razón, prosigue Aristóteles, tienen como «obra» la verdad: la científica tiene como obra la verdad pura y simple, es decir, el simple conocimiento de cómo son las cosas, mientras que la calculadora tiene como obra la «verdad práctica», es decir, «la verdad de acuerdo con el deseo recto». A propósito de esta última, Aristóteles explica que la acción (*praxis*) tiene como principio la «elección» (*prohàiresis*), la cual es el resultado del encuentro entre el deseo de alcanzar un cierto fin y el cálculo de los medios necesarios para alcanzarlo, o «deliberación». Cuando el deseo es recto, es decir, está dirigido hacia un fin bueno, y el cálculo es verdadero, es decir, indica los medios realmente necesarios, se tiene la «verdad práctica». Mientras la primera parte de la razón, la científica, se puede llamar también teorética, la segunda, la calculadora, se puede llamar también práctica, pero ambas —insiste Aristóteles— tienen como obra la verdad (cap. 2). Nótese la originalidad del concepto de «verdad práctica», completamente extraño tanto a la ciencia como a la ética modernas y contemporáneas.

La intención del libro es, como hemos dicho, ilustrar las «virtudes dianoéticas», es decir, las capacidades más elevadas, las prestaciones más excelentes, de las dos susodichas partes de la razón. Las virtudes de la parte científica, enumeradas por Aristóteles mediante una especie de inducción completa, son tres, a saber, la «ciencia» (*epistéme*), definida como hábito demostrativo, es decir, capacidad de demostrar, la «inteligencia» (*nous*), definida como hábito de los principios, es decir, capacidad de conocer los principios de la ciencia, y la «sabiduría», definida como unidad de ciencia e inteligencia, es decir, capacidad tanto de conocer los principios como de demostrar a partir de ellos: esta última, obviamente, es la virtud más elevada de la razón científica, o teorética, y tiene por objeto las realidades más elevadas, esto es, las realidades divinas (caps. 3, 6 y 7). No hay dudas de que la «sabiduría» coincide con la «filosofía primera» o metafísica, mientras que en la «ciencia» entran todas las otras ciencias, tanto

teoréticas (matemática y física) como prácticas (filosofía práctica o ciencia política), y que en la «inteligencia» entran los conocimientos de los principios de todas estas otras ciencias. Por eso, a la luz de la clasificación del libro VI, se puede afirmar, por muy paradójico que esto pueda parecer, que la filosofía práctica, o ciencia política, no obstante su propósito práctico, es una virtud de la razón teorética, por el hecho de que ella siempre sigue siendo una ciencia.

Muy distinta es la colocación de la *phrónesis*, que para Aristóteles es una virtud, es más, es la virtud más elevada de la parte calculadora del alma racional, es decir, de la razón práctica. Ella, en efecto, es concebida por él como la capacidad de deliberar bien, es decir, de calcular exactamente los medios necesarios para alcanzar un fin bueno. Ahora bien, puesto que nadie delibera sobre las cosas que no pueden ser diversamente, la *phrónesis* pertenecerá a la parte de la razón que tiene por objeto las realidades que pueden ser diversamente, es decir, que no son ni «siempre» ni la «mayoría de las veces»: por este motivo, ella no es, ciertamente, una ciencia y, entonces, difiere profundamente de la filosofía práctica, que, en cambio, es una ciencia y tiene por objeto realidades cuyos principios son al menos «la mayoría de las veces». Hay una notable diferencia, en efecto, entre la contingencia que caracteriza al objeto de la *phrónesis*, constituido, como veremos, por los medios, que son siempre particulares y mutables, y la relativa variabilidad que caracteriza al objeto de la filosofía práctica, constituido, como hemos visto, por los bienes, es decir, por los fines, que son universales y, si no precisamente inmutables, al menos válidos «la mayoría de las veces». Esto no quita que también la *phrónesis* posea una verdad propia, la verdad —justamente— práctica; por eso Aristóteles la define como «hábito verdadero, dotado de razón y práctico, concerniente a lo que está bien y mal para el hombre» (5, 1140 b 5-6).

Como modelo de *phrónimos* (posesor de la *phrónesis*), es decir, de «prudente», Aristóteles indica a Pericles (1140 b 8), el gran líder político que había gobernado Atenas, quien no era ciertamente un filósofo de profesión, mientras que como filósofo práctico, con quien discutir de igual a igual, quizá para disentir, Aristóteles indica a Sócrates (13, 1144 b 18, 28), quien no era ciertamente un líder político, ni había jamás gobernado su ciudad: también de esto resulta la diferencia por él establecida entre la

phrónesis y la filosofía práctica.

Con mayor razón, la *phrónesis* difiere de la sabiduría: la primera, en efecto, se ocupa del hombre, es decir, de las realidades humanas, mientras que la segunda, como hemos visto, se ocupa de realidades más elevadas que el hombre, es decir, de las realidades divinas. Si modelo de la *phrónesis*, como hemos visto, es Pericles, los modelos de la sabiduría indicados por Aristóteles son Tales y Anaxágoras, en otro lugar considerados físicos, pero aquí presentados como indagadores de realidades divinas (los principios supremos) (cap. 7).

También la *phrónesis*, sin embargo, es política (como ya sugiere el ejemplo de Pericles), por el mismo motivo por el que lo es la filosofía práctica, es decir, porque el verdadero bien del hombre, según Aristóteles, no es el bien del individuo particular, sino el de la *polis*: es más, según que se considere el bien del individuo, el de la familia, de la cual el individuo es parte, o el de la ciudad, de la cual la familia es parte, se tendrá una *phrónesis* pura y simple (así es entendido, en efecto, comúnmente el término), una *phrónesis* «económica» y una *phrónesis* «política». Esta última, según Aristóteles, es la más «arquitectónica», es decir, la que preside todas (como la ciencia política era la más arquitectónica de las ciencias prácticas), y se distingue, a su vez, en legislativa, administrativa y judicial (cap. 8). En ningún caso, sin embargo, ella ha de ser confundida con la ciencia política.

Más allá de las ya mencionadas diferencias, Aristóteles indica también precisas afinidades entre la *phrónesis* y la filosofía práctica: como esta última, según lo que hemos visto, exige, para ser aprehendida con provecho, un cierto dominio de las pasiones, también la *phrónesis*, para poder subsistir, supone la moderación, la cual es llamada —observa Aristóteles— *sophrosýne* porque «salva (en griego *sózei*) a la *phrónesis*». En efecto, si es verdad que el placer y el dolor no influyen sobre todo tipo de juicio —y entonces no es necesario dominarlos para poder pronunciar juicios correctos, por ejemplo, en materia de matemática—, es cierto, empero, que el placer puede corromper los juicios que conciernen a las acciones, precisamente porque puede inducir a elegir las acciones que conducen a él (5, 1140 b 11-16).

Por este motivo, siendo no sólo un hábito racional, como, por ejemplo, la ciencia o, según lo que veremos, el arte, sino también virtud moral, la *phrónesis* no admite que haya una virtud de

ella, es decir, una perfección suya, puesto que es ya perfección ella misma; ni entre los que la poseen es preferible el que se equivoca voluntariamente, como, en cambio, lo es entre los que poseen la ciencia o el arte (donde el saber equivocarse puede ser signo de destreza, mientras que el equivocarse involuntariamente es signo de ignorancia); ni, en fin, una vez adquirida, ella puede ser olvidada, como puede suceder en el caso de la ciencia, o del arte (1140 b 21-30). Todo esto muestra, como se ve, que en la *phrónesis* el momento cognoscitivo y el práctico están íntimamente compenetrados.

Otra afinidad entre la *phrónesis* y la filosofía práctica está en el hecho de que ambas requieren una cierta experiencia de vida, y que, por lo tanto, difícilmente pueden ser poseídas por los jóvenes. El pasaje relativo a este concepto está cargado de significado, por eso merece ser citado íntegramente.

> La *phrónesis* —dice Aristóteles— no es sólo conocimiento de lo universal, sino que debe conocer también los casos individuales, puesto que es práctica, y la acción concierne a los casos individuales. Por eso incluso algunos que no saben son más prácticos que otros que saben, y también en otros campos lo son los expertos (*émpeiroi*). Si, en efecto, uno supiera que las carnes livianas son digeribles y sanas, pero ignorara cuáles carnes son livianas, no produciría la salud, mientras que más bien quien sabe que las carnes de ave son sanas la producirá. Ahora bien, la *phrónesis* es práctica, así que debe poseer ambos conocimientos, o bien este último. Pero también en este campo habrá una [capacidad] arquitectónica (cap. 7, 1141 b 14-23).

El carácter práctico, es decir, concerniente a la acción, propio de la *phrónesis*, exige, entonces, que ella posea el conocimiento de los casos individuales porque la acción se desarrolla siempre en situaciones individuales: por eso la *phrónesis* requiere una cierta experiencia, que es justamente conocimiento de los casos particulares. La *phrónesis*, sin embargo, incluye, en alguna medida, también el conocimiento de lo universal, en el sentido de que debe saber aplicar al caso individual una característica general, como lo muestra el ejemplo dado por Aristóteles. No basta, para producir la salud (acción), saber que las carnes livianas son sanas (característica universal), si no se sabe que las carnes de ave son livianas (caso individual, o particular) y entonces que las carnes de ave

son sanas (aplicación de lo universal a lo particular).

Por otra parte, aunque la *phrónesis* incluye el conocimiento de lo universal, su peculiaridad no es ésta, sino el conocimiento de lo individual. El primero, es decir, el conocimiento de lo universal, es, en cambio, la peculiaridad de otra capacidad, llamada arquitectónica, es decir, apta para proporcionar directivas más generales, la cual no puede ser que más que la filosofía práctica, o sea, la ciencia política, de la que hemos hablado precedentemente. Aquí, entonces, Aristóteles aclara bien la relación entre la filosofía práctica y la *phrónesis*: la primera conoce lo universal, por lo tanto da las directivas más generales, mientras que la segunda conoce lo particular, por lo tanto aplica las directivas generales al caso particular, o incluso individual.

Pero la posesión de la experiencia aproxima la *phrónesis* no sólo a la filosofía práctica, sino también a la física y a la «sabiduría», es decir, a la metafísica: ya habíamos destacado, por lo demás, que este carácter es común a la filosofía práctica y a la física. Dice, en efecto, Aristóteles:

> es signo de lo dicho también el hecho de que los jóvenes devienen competentes en geometría y en matemáticas, mientras que se admite que un joven no puede devenir prudente (*phrónimos*). La razón es que la *phrónesis* es también conocimiento de los casos individuales, los cuales devienen conocidos a partir de la experiencia, mientras que el joven no es experto, puesto que para hacer experiencia se necesita mucho tiempo. Además, uno podría indagar también esto, a saber, por qué acaso un niño puede devenir matemático, pero no sabio o físico. ¿No es acaso porque los objetos de la matemática se obtienen por abstracción, mientras que los principios de la física y de la sabiduría se obtienen de la experiencia? Y sobre estos últimos los jóvenes no tienen convicciones, sino que sólo hablan, mientras que sobre aquéllos tienen claro el qué es (8, 1142 a 11-20).

Como se ve, la *phrónesis*, al igual que la filosofía práctica, se diferencia sobre todo de la matemática, mucho menos, en cambio, de la física y de la metafísica. En todo caso, prosigue Aristóteles, ella no es ciencia porque a ella concierne el último término de la deliberación, o sea, aquello que puede ser practicado, que es siempre algo particular. Por la misma razón, ella tampoco es inteligencia porque la inteligencia tiene por objeto las

definiciones universales, no los casos individuales. A lo sumo, ella se asemeja a la sensación, pero no a la sensación de los sensibles propios, es decir, a la vista, al oído, etc., sino a esa sensación con la cual en matemática se percibe que un objeto particular es un triángulo (1142 a 23-30). Se trata, entonces, como hemos ya dicho, de la capacidad de aplicar la regla general al caso particular. Por este motivo, algunos filósofos actuales han comparado la *phrónesis* de la que habla Aristóteles con la «facultad del juicio» estético y teleológico (*Urteilskraft*) de la que habla Kant: también esta última, en efecto, es la capacidad de reconducir un particular ya dado a un universal solamente buscado[8].

Y también a este propósito Aristóteles recurre a un ejemplo, que muestra cómo la *phrónesis* abarca tanto lo universal como lo particular.

> Además, el error —afirma él, en efecto— en la deliberación [es decir, en la operación de la cual la *phrónesis* es la virtud] puede concernir o a lo universal o a lo individual: uno se puede equivocar, en efecto, o al pensar que todas las aguas pesadas son nocivas, o al pensar que esta determinada agua es pesada (1142 a 20-23).

Tanto en este ejemplo como en el precedente, referente a las carnes de ave, Aristóteles presenta el razonamiento llevado a cabo por la *phrónesis* como una especie de silogismo, aquel que con posterioridad ha sido llamado el «silogismo práctico». En él se puede discernir, en efecto, una premisa universal, o mayor («todas las carnes livianas son sanas», o «todas las aguas pesadas son nocivas»), una premisa particular, o menor («las carnes de ave son livianas » o «esta determinada agua es pesada»), y una conclusión, constituida por la «elección», o por la acción misma (comer carnes de ave o evitar esta determinada agua).

Que se trata de un silogismo, por lo demás, resulta del hecho de que la forma errada de él es presentada por Aristóteles como un «silogismo falso» (9, 1142 b 22-23) y del hecho de que el mismo Aristóteles habla de «silogismos de las cosas practicables» (*syllogismói ton praktón*) (12, 1144 a 31-32). También la *phrónesis*, entonces, silogiza, si bien a su modo, en el senti-

---

8 Este acercamiento ha sido hecho por H. Arendt, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1988, y por E.K. Vollrath, *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, Klett, Stuttgart 1977.

do de que argumenta, hace razonamientos con varios momentos concadenados entre sí, y es por eso también ella una forma de racionalidad, muy diversa, sin embargo, de la de la ciencia, tanto teórica como práctica. Su silogizar ha sido llamado «práctico» en cuanto concluye en una acción y ha sido reconocido como una forma completamente peculiar de racionalidad, sobre todo en la escuela del último Wittgenstein[9].

El análisis del silogismo práctico permite aclarar ulteriormente la relación entre la *phrónesis* y la filosofía práctica. Aristóteles presenta, en efecto, el silogismo práctico como expresando en la premisa mayor el fin al que se tiende y en la menor el medio necesario para realizarlo. A éste propósito él afirma, en efecto:

> los silogismos de las cosas practicables están dotados del principio, puesto que tal es el fin y lo óptimo, cualquiera fuere él (admitamos, en efecto, como para discutir, que él sea uno cualquiera). Pero éste no es manifiesto sino a quien es bueno porque la maldad hace desviar e induce al error a propósito de los principios prácticos. De modo que es claramente imposible que uno sea prudente (*phrónimon*) sin ser bueno (12, 1144 a 31 - b1).

Aquí resulta no sólo que la premisa mayor indica el fin, es decir, el bien supremo, y por esto constituye el «principio» práctico, sino también que ella requiere la bondad, es decir, la virtud moral, y que esta última es presupuesta por la *phrónesis*. Parece, entonces, que la *phrónesis*, dando por presupuesta la indicación del fin, provista por la virtud, tiene como su prestación peculiar la indicación del medio, es decir, la premisa menor. Esto es confirmado también por otros pasajes, donde Aristóteles dice: «la virtud hace recto el fin, la *phrónesis* lo que es en relación con éste [o sea, los medios]» (1144 a 7-9); o bien: «no se tendrá una elección correcta sin la *phrónesis* ni sin la virtud, puesto que ésta indica el fin y aquélla hace cumplir las acciones que están en relación con el fin» (13, 1145 a 3-6).

A este propósito ha tenido lugar una célebre discusión entre quien ha sostenido que la *phrónesis*, en Aristóteles, comprende el conocimiento del fin, y quien, en cambio, ha sostenido que ella

---

9 Me refiero a los volúmenes de G.E.M. Anscombe, *Intention*, Blackwell, Oxford 1957, y G.H. von Wright, *Spiegazione e comprensione*, trad. it. de G. Di Bernardo, Il Mulino, Bologna 1977.

es esencialmente conocimiento de los medios. Tal discusión se ha complicado por la ambigüedad de un pasaje, en el que Aristóteles dice:

> si es propio de los prudentes el deliberar bien, la buena deliberación será la rectitud conforme a lo que conviene con relación al fin, de lo cual la *phrónesis* es la asunción verdadera (cap. 9, 1142 b 31-33).

Aquí la expresión «de lo cual» puede estar referida tanto al «fin» como a «lo que conviene con relación al fin», o sea, al medio; por eso no es claro si la *phrónesis* es asunción verdadera del fin o del medio[10]. A mi modo de ver, sin embargo, la *phrónesis* es esencialmente conocimiento de los medios porque Aristóteles la define precisamente como «capacidad de deliberar bien acerca de lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no desde un punto de vista particular, por ejemplo, sobre qué cosas lo son en relación con la salud, o con la fuerza, sino sobre cuáles lo son en vistas del vivir bien en sentido general» (5, 1140 a 26-28). Ahora bien, el bien en sentido general no puede ser objeto de deliberación porque no es una realidad particular y contingente, sino que es válido siempre o, al menos, la mayoría de las veces; sólo los medios pueden ser objeto de deliberación porque son particulares y contingentes. Sobre éstos, entonces, versa propiamente la *phrónesis*. Por lo demás, el mismo Aristóteles, inmediatamente después agrega: «de ello es signo el hecho de que incluso llamamos prudentes a los que se ocupan de algo particular, cuando calculan bien en vistas de un fin válido» (1140 a 28-30). En otro lugar, Aristóteles afirma explícitamente: «no deliberamos sobre los fines, sino sobre las cosas que están en relación con los fines» (III 3, 1112 b 11-12), es decir, sobre los medios, y compara el cálculo en el que consiste la deliberación incluso con el análisis geométrico (1112 b 20-24).

Por otra parte, es también cierto que la *phrónesis* incluye, como hemos visto, también el conocimiento de lo universal, y entonces, del fin, para poder reconducir a él el caso particular, es

10 Las opuestas interpretaciones han sido sostenidas, respectivamente, por R.A. Gauthier en el comentario a Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Louvain-Paris 1958-1959, y en *La morale d'Aristote*, Paris 1958, pp. 82-96, y por P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, P.U.F., Paris 1963, pp. 7-30, y *La prudence aristotélicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens?*, en «Revue des études grecques», 78, 1965, pp. 40-51.

decir, el medio: la relación entre estos dos conocimientos es la de ser ambos premisas, respectivamente, mayor y menor, del silogismo práctico. El conocimiento del fin que la *phrónesis* incluye, sin embargo, no es un conocimiento científico, el cual puede ser dado sólo por la filosofía práctica y, es más, constituye la tarea específica de ésta, sino que es la orientación hacia él dada por la virtud, es decir, por un buen carácter, o por una buena educación. En efecto, para tener la *phrónesis*, es decir, para ser prudentes, no hay necesidad de ser filósofos, tampoco filósofos prácticos, mientras que es necesario, como hemos visto, ser moderados, es decir, buenos de carácter. Es menester, en efecto, que la capacidad de deliberar rectamente acerca de los medios esté orientada hacia un fin bueno, de lo contrario no es *phrónesis*, sino simple habilidad, o astucia (así, por lo demás, si bien erróneamente, ha sido entendida la «prudencia» por Kant, el cual, por eso, le ha negado valor moral).

Esta doctrina podría dar la impresión de un círculo vicioso: por un lado, en efecto, la *phrónesis* es necesaria para deliberar bien, por lo tanto, para actuar bien, es decir, para ser virtuosos, y, por el otro, ella presupone, para la orientación hacia el fin bueno, la posesión de la virtud. Aristóteles evita el círculo distinguiendo dos especies de virtud: una virtud «natural», es decir, innata, de la que no se tiene ningún mérito porque proviene de un buen nacimiento o de una buena educación, y una virtud «propiamente dicha», de la que se tiene mérito porque se la adquiere mediante la costumbre de actuar bien. La primera es presupuesta por la *phrónesis*, mientras que la segunda es producida por ella (cap. 12, 1144 b 14-17)[11].

En fin, Aristóteles aclara que también la *phrónesis* es «prescriptiva» (*epitaktiké*) (10, 1143 a 8), como lo es la filosofía práctica, es más, con mayor razón que la filosofía práctica porque, justamente, es aún más «práctica» que aquélla, en cuanto está dirigida directamente a la acción. También en este caso, entonces, nos encontramos frente a una forma de racionalidad que puede ser «verdadera» y, a la vez, «prescriptiva», es decir, práctica, cosa totalmente anómala desde el punto de vista de la

11 Sobre este pasaje ha atraído mi atención C. Natali, *La filosofia pratica di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli (en curso) [*N. T.*: Este libro apareció, finalmente, con otro título: *La saggezza di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 1989].

ética moderna de orientación analítica[12]. Es interesante ver de qué cosa la *phrónesis* es prescriptiva porque de ese modo se aclara definitivamente su relación con la sabiduría (*sophía*). A este propósito, precisamente como conclusión del libro VI del la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles afirma:

[la *phrónesis*] no es soberana de la *sophía* ni de la parte mejor [del alma, es decir, de la razón teorética], como tampoco la medicina lo es de la salud, puesto que no se sirve de ella, sino que apunta a cómo generarla; ella [la *phrónesis*] gobierna, entonces, en vistas de aquélla [es decir, de la *sophía*], pero no la gobierna a aquélla. Además, es lo mismo que si alguno dijera que la política gobierna a los dioses, por el hecho de que da disposiciones en torno a todo lo que está en la ciudad (cap. 13, 1145 a 6-11).

El fin último de la *phrónesis*, entonces, está constituido por la sabiduría, como el fin último de la medicina está constituido por la salud, y quien gobierna no es el soberano supremo, sino que es alguien que sirve al fin.

El mismo concepto se encuentra al término de la *Ética Eudemia*, donde Aristóteles dice:

Del mismo modo las cosas son a propósito de la facultad teorética. Dios, en efecto, no es soberano a la manera de quien gobierna, sino que es aquel en vista del cual la *phrónesis* gobierna [...], puesto que él no tiene necesidad de nada. La elección y adquisición, por lo tanto, de bienes naturales que produzca en la medida máxima posible la contemplación de Dios —sea ella de bienes del cuerpo, o de riquezas, o de amigos, o de otros bienes—, ésta será la mejor y este criterio será el más bello. Si, en cambio, una elección, o por defecto o por exceso, impide servir y contemplar a Dios, ésta será mala (VIII 3, 1249 b 13-21).

La conclusión de la filosofía práctica se encuentra, así, con la conclusión «teológica» —en el sentido aclarado precedentemente— de la filosofía teorética, puesto que la «contemplación

12 Me refiero, obviamente, a los sostenedores de la así llamada «ley de Hume», desde G.E. Moore, *Principia ethica*, trad. it de G. Vattimo, Bompiani, Milano 1964, hasta R.M. Hare, *Il linguaggio della morale*, Ubaldini, Roma 1961, quienes, sin embargo, a diferencia de los ya citados G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright, no han tenido en cuenta la posición aristotélica.

de Dios» a la que se alude en este pasaje no es más que la «sabiduría», es decir, la ciencia de las causas primeras, la metafísica. Las diversas formas de racionalidad, si bien quedan claramente distinguidas, están, así, orgánicamente conectadas.

Capítulo quinto

La retórica

La racionalidad del «arte»

En el libro VI de la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles enumera entre las virtudes dianoéticas, es decir, entre las formas de racionalidad, también el «arte» (*techne*), entendido en el sentido griego del término, que comprende también nuestro concepto de «técnica». A éste conciernen objetos que pueden ser diversamente de como son, es decir, que son contingentes, por eso éste entra entre las virtudes de la parte «calculadora» de la razón, la misma en la cual entra la *phrónesis*. La diferencia entre el arte y la *phrónesis* está en el hecho de que esta última se ocupa, como hemos visto, de aquello que puede ser «practicado» (*to praktón*), o sea, de las acciones, mientras que el arte se ocupa de lo que puede ser «producido» (*to poietón*), o sea, de las producciones de objetos. La distinción entre «acción» (*praxis*) y «producción» (*póiesis*) es dada por Aristóteles casi siempre por descontada, y consiste en el hecho de que la acción no da lugar a algún objeto diverso de sí misma, es decir, termina en sí, mientras que la producción da lugar a un objeto diverso de sí, que es el producto (*cf. E. N.* VI 5, 1140 b 6-7). Tanto en relación con la acción como en relación con la producción existe un hábito, es decir, una disposición, una capacidad, «acompañado por *logos*»: el hábito práctico acompañado por *logos* es —se debe suponer— la *phrónesis*, mientras que el arte es «hábito productivo acompañado por *logos*», es más —precisa Aristóteles—, por «*logos* verdadero» (*hexis metá logou alethoús poietiké*) (*E. N.* VI 4, 1140 a 10).

Hábito productivo significa claramente capacidad de producir, mientras que no es igualmente claro qué significa «acompañado por *logos* verdadero». En todo el *corpus aristotelicum*, sin embargo, hay elementos para aclarar el significado de la entera expresión. Veamos, ante todo, en qué relación el arte está con el producir. El texto de la *Ética* explica que

al arte concierne el llegar al ser y es el proyectar (*to technázein*), es decir, el estudiar (*theoréin*) de qué modo llega al ser alguna de las cosas que pueden ser y no ser, pero de aquellas cuyo principio está en quien produce y no en el producto (1140 a 10-14).

Aristóteles aquí se preocupa esencialmente por distinguir el arte de la «naturaleza», que, en cambio, es el principio de la generación interno a las mismas cosas que se generan; por eso observa que al arte conciernen las mismas cosas que están sujetas a la «fortuna» (*tyche*). Ahora bien, tanto al arte como a la fortuna, que es, por así decirlo, su desviación, o su ausencia, conciernen cosas que dependen del hombre, mientras que a la naturaleza y a la «casualidad» (*to autòmaton*), la cual es, análogamente, su desviación, conciernen cosas que no dependen del hombre (*cf. Fís*. II 5-6).

Pero lo que a nosotros más nos interesa es el carácter de racionalidad propio del arte, constituido por el «proyectar», es decir, por el «estudiar de qué modo hacer que algo llegue al ser». También el arte, en efecto, como toda otra forma de racionalidad, tiene una «verdad» propia. Aristóteles lo subraya diciendo que, mientras el arte, como hemos visto, es hábito productivo acompañado de *logos* verdadero, la falta de arte (*atechnía*), al contrario, es igualmente hábito productivo, pero «acompañado de *logos* falso» (1140 a 20-23). Tampoco aquí está aún claro cuál es este «*logos* verdadero» que acompaña al arte. Es más, en la *Ética Nicomaquea* no se encuentran otros elementos útiles para aclararlo. Antes de pasar, empero, al examen de otras obras, terminemos de recoger las indicaciones proporcionadas por Aristóteles en ésta, esto es, en el tratamiento del arte como virtud dianoética.

Él precisa, en efecto, que el arte, a diferencia de la *phrónesis*, posee, a su vez, una virtud, es decir, una excelencia,

en el sentido de que el artista puede ser un artista excelente o también un mal artista, como es demostrado por el hecho de que en el arte, como en la ciencia, el equivocarse voluntariamente es preferible al equivocarse involuntariamente, mientras que en la *phrónesis*, como en las otras virtudes, sucede lo contrario. Quien se equivoca voluntariamente, en efecto, sabe cómo debería obrar, por eso es un buen artista, mientras que quien se equivoca involuntariamente, se equivoca porque no sabe, por lo tanto, es un mal artista (5, 1140 b 21-25). Esto demuestra que en el arte el momento del saber es separable del efectivo comportamiento, tiene, por tanto, una mayor independencia de la que tiene en la *phrónesis*: de ello es prueba el hecho de que el arte, como la ciencia, puede olvidarse, mientras que la *phrónesis* no puede olvidarse, lo que significa que el arte es solamente un saber, y que, por lo tanto, se puede perder, mientras que la *phrónesis* es algo que no se puede perder, es decir, es un modo de ser, una virtud incluso en sentido moral.

Este carácter de saber, que acerca el arte a la ciencia, oponiéndola a la *phrónesis*, la cual se acerca, en cambio, a la virtud moral, nos proporciona una primera indicación sobre el significado del «*logos* verdadero» que es propio del arte y que es diverso del «*logos* verdadero» propio de la *phrónesis*. Mientras que este último, como hemos visto, consiste esencialmente en el cálculo exacto de los medios necesarios para alcanzar un fin bueno —por eso versa sobre lo particular, es más, sobre lo individual— lo mismo no se puede decir del «*logos* verdadero» que acompaña al arte. En un célebre pasaje de la *Metafísica*, confirmado, por lo demás, por pasajes de otras obras, Aristóteles dice que el arte, como la ciencia, deriva en los hombres de la experiencia, y más precisamente que:

el arte se genera cuando a partir de muchas nociones de la experiencia surge una noción única concerniente a los casos semejantes; en efecto, poseer la noción de que a Calias, enfermo de esta particular enfermedad, ha sido de provecho este particular remedio, y que lo ha sido también a Sócrates, y del mismo modo a muchos individuos, es propio de la experiencia; en cambio, poseer la noción de que éste ha sido de provecho a todos los individuos tales, definidos según una única característica (por ejemplo, a los flemáticos, o a los biliosos, o a quienes arden de fiebre), es

propio del arte (*Met*. I 1, 981 a 5-12).

Aquí resulta claramente que el arte, a diferencia de la *phrónesis*, versa específicamente sobre lo universal, es decir, sobre la especie, o sobre la forma, no sobre el individuo. Entonces, el «*logos* verdadero», que en el arte acompaña a la capacidad de producir, no consiste en el razonamiento capaz de reconducir un caso individual a lo universal, sino, más bien, en el descubrimiento de un nexo universal entre una cierta causa, por ejemplo, la característica de ser flemáticos, o biliosos, y un cierto efecto, por ejemplo, el sacar provecho de un cierto remedio. El ejemplo dado por Aristóteles, tomado de la medicina, vale, en efecto, tanto para el arte como para la ciencia, tanto es así que él introduce todo este discurso sobre el arte con el fin de explicar qué es la ciencia.

Naturalmente, esta diferencia respecto de la *phrónesis* se refleja también en relación con la acción. Prosigue, en efecto, Aristóteles:

respecto del actuar, la experiencia no parece diferir en nada del arte, es más, vemos que los expertos tienen más éxito que los que poseen el *logos* sin la experiencia. La razón es que la experiencia es conocimiento de casos individuales, mientras que el arte lo es de los universales, y las acciones y las generaciones se refieren todas a los casos individuales. El médico, en efecto, no sana al hombre más que por accidente, sino que sana a Calias o a Sócrates o a algún otro de los así llamados, a quien le ha acaecido ser hombre. Si, entonces, uno tuviera el *logos* sin la experiencia, y conociera lo universal pero ignorara el caso individual en él contenido, frecuentemente equivocaría la cura, puesto que se debe curar al individuo (981 a 12-24).

Aquí el *logos* que caracteriza al arte es claramente indicado como conocimiento de lo universal, o sea, es lo que nosotros llamamos el «concepto», y el arte, como conocimiento de lo universal, es claramente contrapuesto a la experiencia, que es conocimiento de lo individual, aunque el buen artista, por ejemplo el buen médico, debe poseer tanto uno como la otra. Mientras, entonces, la *phrónesis* contiene ella misma en sí la experiencia, es decir, el conocimiento de los casos individuales, el arte, para ser excelente, debe ser acompañado por la experiencia, pero de por sí

permanece distinto de ella.

Pero Aristóteles agrega aún:

sin embargo, consideramos que el saber y el entender pertenecen más al arte que a la experiencia, y juzgamos a los artistas más sabios que a los expertos, en cuanto la sabiduría pertenece a todos en mayor medida según el grado de saber. Esto porque unos saben la causa y los otros no: los expertos, en efecto, saben el que, pero no saben el porqué; los otros, en cambio, saben el porqué y la causa. Por eso consideramos a los arquitectos, respecto de cada cosa, más dignos de honor y dotados de más saber y más sabios que los obreros manuales, porque saben las causas de lo que se hace. Estos últimos, en cambio, como también algunas de las realidades inanimadas, hacen, pero hacen sin saber lo que hacen, como, por ejemplo, el fuego quema; las realidades inanimadas hacen cada una de estas cosas por una cierta naturaleza suya, los obreros manuales por costumbre. Por eso consideramos que los primeros son más sabios, no porque son prácticos, sino porque poseen el *logos* y conocen las causas (981 a 24 - b 6).

Entonces, el *logos* verdadero que caracteriza al arte es el conocimiento del porqué, de la causa, o sea, es el conocimiento científico. En otro lugar, Aristóteles especifica ulteriormente el objeto del arte: éste es la forma del producto que debe ser realizado, existente sin la materia en la mente del artista: por ejemplo, la forma de la casa que está en la mente del arquitecto (*Met*. VII 9, 1034 a 24; pero *cf*. también VII 7, 1032 a 32; XII 3, 1070 a 15), o la forma de la salud que está en la mente del médico (VII 7, 1032 b 11; XII 3, 1070 a 30; 4, 1070 b 33; *De gen. anim*. II 4, 740 b 28). Es más, en un pasaje él dice explícitamente que el arte es «el *logos* de la obra producida, tomado sin la materia» (*De part. anim*. I 1, 640 a 31).

De estas expresiones parece resultar que lo específico del arte es, para Aristóteles, el momento de la concepción de la forma, es decir, de su representación mental, independiente de la materia, o sea, lo que en términos modernos llamamos el «proyecto». A éste se agrega luego el momento de la auténtica producción, es decir, la realización del proyecto en la materia, que, empero, parece ser un momento secundario, una simple ejecución, que puede ser llevada a cabo también por un obrero manual. Desde el punto

de vista del conocimiento, entonces, el arte no difiere sustancialmente de la ciencia. La única diferencia entre el arte y la ciencia es que el primero se encarga de las realidades contingentes, es decir, hechas por el hombre, mientras que la segunda se ocupa de realidades necesarias o, en todo caso, independientes del hombre (*cf. Seg. an.* II 19, 100 a 8).

Algunos han comparado la racionalidad del arte, tal como es concebida por Aristóteles, con la de la técnica entendida en el sentido moderno del término: también ésta, en efecto, no hace más que realizar un proyecto concebido precedentemente, precisamente un proyecto elaborado por la ciencia. La técnica, en efecto, no es otra cosa que un conocimiento científico aplicado a la producción[1]. Sin embargo, hay una diferencia profunda entre la concepción aristotélica del arte y la concepción moderna de la técnica. Como es sabido, en efecto, para Aristóteles «el arte imita a la naturaleza» (*Fís.*. II 2, 194 a 21), es más, a veces incluso «lleva a término lo que la naturaleza no es capaz de realizar plenamente» (II 8, 199 a 15). Esto revela que el arte no formula proyectos arbitrarios, sino que debe conocer las formas naturales e intentar adecuarse a ellas: éste, entonces, no es expresión de una actitud de dominio, o bien, como se diría hoy, de una «voluntad de poder», sino, al contrario, él está sometido a la naturaleza, se adecua a ella, intenta, a lo sumo, perfeccionarla, no someterla al hombre. No hay que olvidar, además, que la naturaleza, para Aristóteles, está siempre orientada a un fin, por eso imitar a la naturaleza, o perfeccionarla, significa perseguir por medio del arte los mismos fines que son propios de la naturaleza. Emblemático es, a este propósito, el caso de la medicina, que se propone restablecer la salud allí donde ella esté deteriorada. El sentido del «*logos* verdadero», que en el arte acompaña a la capacidad de producir, es, entonces, el de ser fiel intérprete de la naturaleza y de sus fines.

La consecuencia de esta concepción es que no sólo el término «arte» es frecuentemente, para Aristóteles, sinónimo de «ciencia», sino también que el arte viene a coincidir exactamente con un cierto tipo de ciencia, las llamadas «ciencias poiéticas», o

1 De esta opinión parece ser también H.G. Gadamer en el capítulo *cit.* de *Verità e metodo*.

productivas. Éstas forman parte, junto con las «ciencias teoréticas» y las «ciencias prácticas», de la famosa tripartición aristotélica de las ciencias (*Tóp*. VIII 1, 157 a 10-11) o de las formas de «racionalidad» (*Met*. VI 1, 1025 b 25). Ellas son claramente identificadas con el arte, bajo la definición de «capacidades acompañadas de razonamiento» (*dynámeis metá logou*), o «principios de cambio en otro», y precisamente de dos efectos opuestos (*Met*. IX 2, 1046 b 2-5); son ejemplificadas mediante la medicina y la gimnástica, en otro lugar consideradas artes (*Met*. XI 7, 1064 a 1); son opuestas a las ciencias teoréticas por el hecho de tener por objeto la forma de un producto, si bien sin la materia, en vez de un puro concepto o un puro pensamiento (*Met*. XII 9, 1075 a 1); en fin, son consideradas inferiores, en cuanto al grado de «sabiduría» por ellas poseído, a las ciencias teoréticas, por el hecho de que no investigan las «causas primeras» (*Met*. I 1, 982 a 1-3).

Poética y retórica

Entre las «artes», o «ciencias poiéticas», las únicas a las que Aristóteles ha hecho objeto de tratamiento específico, dedicando a cada una de ellas una obra suya entera, son dos, ambas aunadas por una característica que las distingue de todas las otras, a saber, el hecho de tener por objetos no «cosas», sino «palabras»: el «arte retórico» (*techne rhetoriké*) y el «arte poético» (*techne poietiké*). El primero es por él explícitamente definido como «arte de los discursos» (*Ret*. I 1, 1354 a 12), es decir, arte de producir discursos, más precisamente «discursos persuasivos» (*pisteis*), es decir, argumentaciones; el segundo es, en cambio, por él identificado, sin dudas, con la poesía (*póiesis*), que desde el punto de vista terminológico significaría «producción» por antonomasia, pero en realidad indica el arte de componer «mitos» (*mythoi*), es decir, «cuentos» en sentido amplio, que incluyen la epopeya, la tragedia, la comedia, el ditirambo y otras composiciones destinadas a ser recitadas con el acompañamiento de la flauta o de la cítara (*Poét*. 1, 1447 a 1-15).

También la poética tiene, en un cierto sentido, una «racionalidad» propia, en cuanto Aristóteles, en un célebre pasaje de la obra homónima, la juzga «más filosófica» (*philosophóteron*),

es decir, más científica (según la conocida equivalencia entre *philosophía* y *epistéme*) que la «historia» (*historía*), es decir, que la pura descripción, por el hecho de que más que esta última tiene por objeto lo universal, mientras que la historia tiene por objeto sólo casos individuales. Sin embargo, lo universal que es objeto de la poesía es solamente lo posible, no lo real, por eso ella no debe buscar lo verdadero, sino solamente lo verosímil (9, 1451 a 36 - b 11). También en eso, por otra parte, ella puede servirse de argumentaciones: una auténtica forma de argumentación es, en efecto, la analogía, que es presupuesta por una de las formas más importantes de expresión poética, la «metáfora».

En la *Poética*, Aristóteles define la metáfora como «la transferencia de un nombre distinto o de un género a una especie suya, o de una especie a su género, o de una especie a otra especie [del mismo género], o según analogía» (21, 1457 b 6-9). La más importante de estas especies de metáfora es la basada en la analogía. Esta última, en efecto, dice Aristóteles, tiene lugar cuando, entre cuatro términos, el segundo está con el primero en la misma relación en la que el cuarto está con el tercero (1457 b 16-19). Ella permite, sobre la base de una precisa regla matemática, intercambiar entre sí los términos, a saber, el primero con el tercero, o el segundo con el cuarto, sin que su relación cambie. Por ejemplo, si la copa está a Dioniso como el escudo está a Ares, se puede decir que la copa es el «escudo de Dioniso», o que el escudo es la «copa de Ares». O también, si la vejez está a la vida como la noche al día, se podrá llamar a la vejez «noche de la vida» o a la noche «vejez del día». De tal manera, se ha pasado de la analogía a la metáfora, lo que a veces permite a los poetas una indudable eficacia expresiva.

Es más, en ciertos casos, la metáfora permite incluso expresar conceptos para los cuales no existe un nombre. Por ejemplo, el dejar caer el grano se llama sembrar, mientras que el dejar caer el rayo propio del sol no tiene nombre. Ahora bien, puesto que entre el sembrar y el grano existe la misma relación que existe entre el dejar caer el rayo y el sol, se puede decir, como un poeta citado por Aristóteles pero para nosotros desconocido, «sembrando el rayo generado por un dios» (1457 b 19-30). Una indagación sobre este tipo de racionalidad, sin embargo, requeriría un tratamiento en sí, más complejo y exhaustivo de lo que

permite la presente exposición[2].

Aludiremos, en cambio, un poco más ampliamente a la retórica porque ésta se sirve, en la concepción que de ella tiene Aristóteles, de explícitas argumentaciones y, por lo tanto, representa una auténtica forma de racionalidad. Aristóteles se opuso, como es sabido, a la retórica puramente «encantadora» de la tradición que se remonta a Gorgias y es personificada aún, a sus ojos, por Isócrates, con quien él polemiza continuamente y a veces también duramente. En particular, intentaremos ilustrar la estrecha relación que, según Aristóteles, la retórica tiene, por un lado, con la dialéctica y, a través de esta última, con la filosofía, es decir, con la ciencia, y, por el otro, con la misma ciencia política, la cual, como hemos visto, es una ciencia auténtica, si bien constituye una forma de racionalidad completamente peculiar.

Gorgias, que la tradición presentaba como discípulo de Empédocles, es decir, de aquel a quien Aristóteles mismo indica como descubridor de la retórica, había consumado, en forma devenida emblemática, un cierto modo de entender la retórica, que Platón primero y el mismo Aristóteles después consideraron totalmente digno de ser rechazado. Este modo de entender la retórica estaba basado en la filosofía misma de Gorgias, es decir, en la «inversión», por así decirlo, del eleatismo llevada a cabo por él, sobre la base de la cual: 1) el ser no es; 2) aun si fuera, no sería conocible; 3) aun si fuera conocible, no sería comunicable. La consecuencia de estas tres tesis era que el *logos*, es decir, el discurso, no tiene ya la función de hacer posible la comunicación, transmitiendo de una persona a otra el conocimiento y significando a través del conocimiento la realidad. Éste, por el contrario, sustituye a la realidad, la instaura, por así decirlo, él mismo, la crea, y, en vez de comunicar pensamientos, produce directamen-

2 Un óptimo y reciente tratamiento al respecto se puede encontrar en A. Cazzullo, *La verità della parola. Ricerca sui fondamenti filosofici della metafora in Aristotele e nei contemporanei*, Jaca Book, Milano 1987, que, sin embargo, acentúa quizá demasiado la oposición entre metáfora y ciencia, considerando que Aristóteles privilegia exclusivamente, como forma de racionalidad, esta última. Importantes ilustraciones del uso, también científico, que el pensamiento griego en general, y Aristóteles en particular, hacen de la analogía y de la metáfora, se pueden encontrar en G.E.R. Lloyd, *Polarity and analogy*, Univ. Press, Cambridge 1966, e *Id.*, *Magia, ragione, esperienza. Nascita e forme della scienza greca*, Boringhieri, Torino 1982.

te efectos, es decir, suscita pasiones, dominando, de tal modo, completamente a las personas. Por eso Gorgias, en el *Elogio de Elena*, define el *logos* como un «gran señor», es decir, una especie de encantador, de mago, al cual nadie puede resistir.

Ya Platón rechazó vivazmente esta concepción de la retórica en el diálogo titulado justamente *Gorgias*. Aquí él niega incluso que la retórica sea un arte, es decir, un discurso fundado sobre un conocimiento científico, y la presenta como una simple práctica empírica, que apunta exclusivamente a la persuasión de los otros, fuera de cualquier conocimiento. El fin de esta retórica, según Platón, no es el bien, sino solamente el placer; por eso él la define como una forma de adulación y la compara con prácticas como la culinaria y la cosmética, que se preocupan solamente de procurar el placer del cuerpo y que son malas imitaciones de la medicina y de la gimnástica, preocupadas, al contrario, por su verdadero bien. Esta retórica, dice Platón, es un simulacro (*éidolon*), es decir, una mala imagen, una desfiguración, de una parte de la política, es decir, del arte de procurar el bien del alma (*Gorg*. 464 d-e). Se trata, evidentemente, de la retórica de Gorgias, o de algunos sofistas, por ejemplo Eutidemo o Dionisodoro, que Platón consideraba secuaces de Gorgias.

En el *Fedro*, sin embargo, Platón presenta otra concepción de la retórica, que no desmiente la precedente porque evidentemente se refiere a otro tipo de retórica, tal vez practicado por algunos retóricos contemporáneos suyos, como Teodectes y Anaxímenes de Lámpsaco. Esta retórica, a diferencia de la de Gorgias, es considerada por Platón un auténtico arte. Ella tiene igualmente el fin de persuadir, es decir, de guiar a las almas por medio de la palabra, pero se funda sobre un conocimiento científico del alma, y aun cuando es empleada para persuadir de lo falso, ella presupone el conocimiento de lo verdadero. Platón afirma explícitamente que esta retórica se sirve de procedimientos de la dialéctica, que son la *synagogé* y la *diháiresis*, es decir, la reconducción de casos particulares a ideas universales y la división de ideas más universales en ideas menos universales (*Fedro* 265 c - 266 b). No es claro en cuál de estos dos tipos de retórica Platón colocaba a Isócrates, el gran orador contemporáneo suyo: en otros diálogos, en efecto, él parece combatirlo (e Isócratres, a su vez, ataca a Platón en varias de sus obras), pero aquí él reconoce

a Isócrates «una cierta filosofía» (279 a).

Aristóteles se ocupó de retórica tempranísimo, a saber, después de sólo cinco años de su ingreso a la Academia de Platón, cuando contaba con poco más de veintidós años. En esa época escribió, en efecto, su primer diálogo (para nosotros perdido), titulado *Grilo*, en el cual aprovechaba la ocasión del hecho de que, por la muerte del pequeño hijo de Jenofonte, llamado justamente Grilo, muchos retóricos atenienses, entre los cuales estaba Isócrates, habían escrito elogios basados en un tipo de retórica dirigido únicamente a la moción de los afectos. En este diálogo, el joven Aristóteles discutía si la retórica era o no un arte, negando probablemente este carácter a la retórica de tipo gorgiano, que, a su juicio, era aún practicada por Isócrates (éste, en efecto, tenía fama de haber sido discípulo de Gorgias), y reconociéndolo, en cambio, a una retórica basada sobre la dialéctica, como la descripta por Platón en el *Fedro*.

Un ulterior documento del interés de Aristóteles por la retórica está constituido por la noticia, transmitida por el epicúreo Filodemo, de que él habría llevado a cabo un curso de retórica —probablemente desde hacía ya un tiempo en el interior de la Academia—, en ocasión del cual habría comenzado diciendo «es indigno callar y dejar que hable Isócrates», y durante el cual, además, habría establecido una estrecha conexión entre la retórica y la política. Esto significa que él consideraba a la retórica como un auténtico arte, digno de ser enseñado, pero que, al mismo tiempo, rechazaba la retórica practicada por Isócrates, es decir, la retórica de tipo gorgiano, sustituyéndola por una retórica nueva, del tipo auspiciado por Platón en el *Fedro*, es decir, una retórica basada en la dialéctica y conectada con la política. De este antiguo curso académico, según algunos estudiosos, se habrían conservado huellas en las partes más antiguas de la *Retórica* que llegó hasta nosotros. En cualquier caso, resulta que Aristóteles elaboró una colección de tratados de retórica que circulaban en su tiempo, la llamada *Colección de las artes*, y que, en particular, expuso el tratado del retórico Teodectes en una obra intitulada *El arte de Teodectes*[3]. Como se ve a partir de estos títulos, y también a

3 La documentación más exhaustiva y actualizada sobre todo esto se encuentra en la nueva edición, con traducción y comentario, de Aristóteles, *Frammenti dei dialoghi*, vol. I, bajo la dirección de R. Laurenti, Loffredo, Napoli 1987.

partir de aquel de su mismo tratado, titulado literalmente *Arte retórico*, Aristóteles usaba, a propósito de la retórica, el término «arte» para indicar no sólo la actividad practicada por los retóricos, sino también su propia enseñanza, la que hoy se diría en alemán *Kunstlehre* y que ya los romanos llamaron *institutio oratoria*.

Lo que más nos interesa en la polémica de Aristóteles contra Isócrates, y, por lo tanto, en contra de la retórica de tipo gorgiano, es la nueva concepción de la retórica como arte de la comunicación, no ya del puro encantamiento, o de la pura sugestión emotiva: por este motivo la retórica de Aristóteles ha llamado la atención de los filósofos contemporáneos, ya sea como posible lógica del discurso político y judicial, ya sea como ocasión de recuperación de la dimensión comunicativa del lenguaje, más allá de la puramente instrumental propia de la ciencia y de la técnica modernas[4].

La relación entre retórica, dialéctica y filosofía

Existe un estrecho paralelismo entre el inicio del tratado de Aristóteles sobre la retórica, esto es, *Ret.* I 1, y el inicio de su tratado sobre la dialéctica, esto es, *Tóp.* I 1-2. Ello salta a la vista y está, por lo demás, justificado por la analogía estructural que Aristóteles explícitamente establece entre las dos disciplinas mediante la afirmación de que la retórica es «especular» (*antítrophos*, lit. «convertible», es decir, correspondiente, paralela, análoga) a la dialéctica (1354 a 1), o «imagen» (*homóioma*) de la dialéctica (1356 a 31), o «semejante» (*homóia*) a la dialéctica (1359 b 11). Retórica y dialéctica tienen la misma estructura lógica, es decir, la misma forma, el mismo modo de argumentar, aplicados a situaciones diversas y a contenidos diversos. Esto resulta del hecho de que ambas se ocupan de procedimientos practicables por todos, y no sólo por los cultores de una determinada ciencia, y, además, del hecho de que los procedimientos sobre los cuales ellas versan son análogos, vale decir, son el «examinar» (*exetázein*,

4 Me refiero, respectivamente, a la posición de Perelman, expuesta en el *Trattato dell'argomentazione*, *cit*., y a la expresada más recientemente por J. Habermas, *Discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1987.

es decir, inquirir, poner a prueba, exigir razones a alguien de algo), el «sostener una tesis» (*hypéchein logon*, es decir, someter a examen un discurso, dar razones a alguien de algo) en el caso de la dialéctica, y, en fin, el acusar (*kategoréin*) y el defenderse (*apologéisthai*) en el caso de la retórica (1354 a 5-6).

El paralelismo entre los inicios de los dos tratados resulta, ante todo, de la presentación de las respectivas disciplinas como métodos (*Tóp.* I 1, 100 a 18: *méthodos*; *Ret.* I 1, 1354 a 8: *hodós*) para llevar a cabo con arte, es decir, «técnicamente» (*Ret.* I 1, 1354 a 11: *techne*; *cf. Tóp.* IX 11, 172 a 35: *entéchnos*), lo que todos hacen sin arte, y luego de la ilustración de la utilidad de cada una (una utilidad cuádruple, como veremos, en ambos casos). Veamos, ante todo, en qué consiste el carácter «técnico» de ambas. En el caso de la retórica, está constituido por el saber usar bien las *pisteis* (medios de persuasión, modos de suscitar la creencia) (1354 a 13; 1355 a 4) y, en el caso de la dialéctica, por el saber usar bien las argumentaciones (*syllogismói*) (100 a 21). Pero la *pistis* —dice Aristóteles— no es otra cosa que «una especie de demostración» (*apódeixis tis*), más precisamente una «demostración retórica», cuya forma principal es el entimema, el cual, a su vez, es «una especie de silogismo», aunque hay diferencia entre el entimema y los «silogismos lógicos», es decir, dialécticos. Por eso, quien es el más experto en silogismos, vale decir, el experto en dialéctica, será también el más experto en entimemas, esto es, será el más experto en retórica (1355 a 3-14). En esto consiste la que he llamado analogía estructural entre retórica y dialéctica.

Pero tal analogía parece que es extendida por Aristóteles, en cierto modo, también a la auténtica ciencia, es decir, a la que podríamos llamar la filosofía (es sabido que para Aristóteles *epistéme* y *philosophía* son sinónimos, por eso las *epistémai katá philosophían* son las ciencias propiamente dichas), no sólo por el hecho de que ésta se sirve de demostraciones, y la *pistis* es «una especie de demostración», sino también por lo que Aristóteles afirma en el pasaje que sigue inmediatamente al ya citado:

en efecto, el discernir lo verdadero y lo que es semejante a lo verdadero (*to hómoion to alethéi*) es propio de la misma capacidad, y, al mismo tiempo, los hombres están por naturaleza suficientemente dotados en lo

que respecta a lo verdadero y, en la mayor parte de los casos, se topan casualmente con la verdad, por lo cual el tener buena mira (*stochastikós echein*) para los *éndoxa* es propio de quien está dispuesto del mismo modo hacia la verdad (1355 a 14-18).

Aquí se afirma no sólo una analogía entre la capacidad de captar lo verdadero, que es propia de la ciencia o de la filosofía, y la capacidad de captar «lo que es semejante a lo verdadero», que es propia —se debe suponer— de la retórica, sino también una analogía entre la disposición hacia lo verdadero, que es igualmente propia de la filosofía, y la disposición hacia los *éndoxa*, es decir, hacia las premisas que son «reputadas», las cuales —como resulta de los *Tópicos*— son aquellas a partir de las que argumenta la dialéctica (100 b 21 ss.). Es interesante notar que, en ambos casos, tal disposición es «estocástica», que significa no sólo tendente, sino también capaz de tener éxito. Se puede, entonces, afirmar que la retórica, siendo estructuralmente análoga a la dialéctica, es indirectamente, es decir, a través de esta última, análoga también a la ciencia, o sea, a la filosofía.

Pero vayamos a las «utilidades de la retórica», esto es, a los motivos por los cuales la retórica es «útil» (*chrésimos*), que son cuatro. En primer lugar, la retórica es útil porque permite evitar una cosa reprobable, a saber, la de perder una causa justa por inferioridad propia, dado que «por naturaleza», es decir, por sí mismas, «las cosas verdaderas y justas son más fuertes que sus contrarias» (1355 a 21-24). Es evidente la analogía entre esta utilidad y la primera de las cuatro utilidades de la dialéctica expuestas en *Tóp*. I 2, o sea, aquella relativa al «ejercicio» mental (*pros gymnasían*), que nos pone en condiciones de argumentar más fácilmente (101 a 28-30). En segundo lugar, la retórica es útil porque, en relación con algunos, no sirve recurrir a la «ciencia más exacta», que es apta, en cambio, para la enseñanza, sino que es necesario usar argumentos basados sobre lugares comunes (*diá ton koinón*). Y aquí es Aristóteles mismo quien cita la segunda utilidad de la dialéctica ilustrada en los *Tópicos*, es decir, la relativa a las «discusiones con la mayoría», donde conviene partir de la opiniones propias de ella, es decir, justamente «comunes» (1355 a 24-29, *cf*. *Tóp*. I 2, 101 a 30-34).

En tercer lugar, la retórica es útil porque está en condi-

ciones de persuadir de cosas contrarias, lo que sirve no para hacer llevar a cabo acciones contrarias entre sí (no se debe, en efecto, persuadir de llevar a cabo acciones malas), sino «a fin de que no se nos escape cómo son las cosas (*pos échei*)» y «a fin de que tengamos nosotros mismos la posibilidad de refutar (*lyein*) si otro hace uso injusto de los argumentos»; sólo la retórica y la dialéctica, en efecto —prosigue Aristóteles—, están en condiciones de argumentar los contrarios porque son (capaces) del mismo modo respecto de ambos, aunque las acciones que corresponden a ellos no son del mismo modo, sino que las verdaderas y mejores por naturaleza son siempre «más fáciles de argumentar y más persuasivas» (*eusyllogistótera kai pithanótera*) (1355 a 29-38). Esto corresponde perfectamente a la tercera utilidad de la dialéctica, la relativa a las «ciencias auténticas» (*pros tas katá philosophían epistémas*), debida al hecho de que, «si estamos en condiciones de desarrollar una aporía en ambas direcciones (*pros amphótera diaporésai*), discerniremos más fácilmente en cada una lo verdadero y lo falso» (*Tóp*. I 2, 100 a 34-36). Aquí, como se ve, la retórica y la dialéctica no sólo enseñan, respectivamente, a persuadir y a argumentar, sino que también hacen ver a quien las usa «cómo son las cosas», es decir, «lo verdadero y lo falso», lo que es indudablemente una utilidad cognoscitiva, o sea, científica. Por lo demás, Aristóteles mismo dice que ésta es una utilidad «científica» o «filosófica» (*pros tas katá philosophían epistémas*) de la dialéctica. También por esta vía, entonces, la analogía estructural entre retórica y dialéctica es extendida, a través de esta última, a la filosofía.

En cuarto lugar, la retórica es útil porque el saber usar justamente «tal capacidad de hacer discursos» (*toiáute dýnamis ton logon*) puede ser del máximo provecho, mientras que el saberla usar injustamente puede ser del máximo perjuicio, lo que es propio de los bienes más útiles, como la fuerza, la salud, la riqueza y la estrategia (sólo la virtud no admite otro uso que el justo) (1355 a 38 - b 7). Aquí la analogía con la cuarta utilidad de la dialéctica, es decir, la de conducir a los principios de todas las ciencias, es menos evidente, pero tal vez consiste en el hecho de que ambas, la retórica y la dialéctica, saben llevar a lo que es máximo, lo máximo del bien y del mal la primera, lo máximo del conocimiento, es decir, los principios, la segunda. La ambigüedad de la retórica,

por lo demás, es típica de todas las «potencias racionales», que son todas potencias de los contrarios, entre las cuales entran las artes y las ciencias, por ejemplo, la medicina, que sabe curar, pero sabe también envenenar (*cf. Met.* IX 2), lo que constituye una ulterior analogía de estructura entre la retórica y la ciencia en general.

En fin, la última razón de analogía entre la retórica y la filosofía, siempre mediada por la dialéctica, resulta a través de la distinción entre capacidad y elección. El pasaje relativo es de tal interés que merece ser traducido íntegramente.

Además de esto —dice Aristóteles—, [es claro] que es propio de la misma [capacidad] discernir tanto lo persuasivo (*to pithanón*) como lo persuasivo aparente (*to phainómenon pithanón*), como también en el caso de la dialéctica [discernir] tanto el silogismo como el silogismo aparente; en efecto, la sofística [consiste] no en la capacidad (*dýnamis*), sino en la elección (*prohâiresis*), salvo que aquí uno será retórico según la ciencia y el otro según la elección, mientras allí uno según la elección será sofista y el otro será dialéctico no según la elección sino según la capacidad (1355 b 15-21).

Esto significa que, quien posee la capacidad de discernir tanto el silogismo como el silogismo aparente, es dialéctico, y quien lleva a cabo la elección de usar el silogismo aparente en lugar del auténtico, no es dialéctico, sino sofista; en cambio, quien posee la capacidad de discernir tanto lo persuasivo como lo persuasivo aparente, es retórico, pero lo es también quien lleva a cabo la elección de usar lo persuasivo aparente en lugar de lo auténtico. Se llama retórico, en suma, tanto al análogo del dialéctico cuanto al análogo del sofista. Con esto, la analogía entre retórica y dialéctica, consistente en la capacidad de discernir tanto lo auténtico como lo aparente, es ratificada, con la diferencia de que, respecto de la dialéctica, la elección de usar lo aparente toma el nombre de sofística, mientras que, respecto de la retórica, la misma elección conserva el nombre de retórica. En otras palabras, mientras la dialéctica, desde el punto de vista moral, es sólo «buena», la retórica puede ser tanto «buena» como «mala».

Esta distinción entre lo persuasivo auténtico y lo persuasivo aparente es perfectamente paralela a aquella entre el silogismo

y el silogismo aparente hecha al inicio de los *Tópicos*, precisamente donde Aristóteles distingue del silogismo demostrativo, que parte de premisas verdaderas y primeras, y del silogismo dialéctico, que parte de *éndoxa*, el silogismo erístico, o sofístico, que parte de *éndoxa* aparentes o es un silogismo aparente, es decir, un silogismo que parece concluir, pero en realidad no concluye, vale decir, un silogismo incorrecto (100 a 25 - 101 a 4).

Más interesante, sin embargo, es el hecho de que el entrelazamiento entre tal distinción y la distinción entre capacidad y elección se repite también en la *Metafísica*, donde a la relación entre dialéctica y sofística se agrega la relación entre ambas y la filosofía. Aquí, en efecto, Aristóteles dice, como ya hemos visto, que la filosofía se distingue de la dialéctica por el «tipo de capacidad» empleada (*tropos tes dynámeos*), y de la sofística por la «elección del género de vida» (*tou biou prohháiresis*), es decir, por la elección moral; y explica que la capacidad de la dialéctica es «examinativa» (*peirastiké*), es decir, puramente argumentativa, mientras que la de la filosofía es «cognoscitiva» (*gnoristiké*), y que la elección de la sofística es ser una «sabiduría sólo aparente» (*phainoméne monon sophía*), mientras que la de la filosofía es ser una sabiduría real (*ousa*) (*Met*. IV 2, 1004 b 18-26). Si unimos esta distinción expuesta en *Metafísica*, que es el tratado sobre la filosofía, a la expuesta en la *Retórica*, que es el tratado justamente de la retórica, y a la expuesta en los *Tópicos*, que son el tratado sobre la dialéctica, obtenemos la tabla siguiente (tabla 1):

capacidad	*elección buena*	*elección mala*
cognoscitiva	**filosofía** (sabiduría real)	**sofística** (sabiduría aparente)
argumentativa	**dialéctica** (argumentar auténtico)	**erística** (argumentar aparente)
persuasiva	**retórica buena** (persuadir auténtico)	**retórica mala** (persuadir aparente)

De esto surge que la retórica, en el plano de la capacidad persuasiva, es lo análogo de lo que son, en el plano de la capaci-

dad argumentativa, la dialéctica y la erística consideradas en conjunto, es decir, independientemente de la elección moral; y, además, a través de éstas, es lo análogo, en el plano de la capacidad cognoscitiva, de lo que son la filosofía y la sofística consideradas en conjunto, es decir, siempre independientemente de la elección moral. Por esto he hablado de analogía estructural entre retórica, dialéctica y filosofía. Más precisamente, se debe decir que la analogía subsiste entre la retórica «buena», la dialéctica y la filosofía, o bien entre la retórica «mala», la erística y la sofística, y consiste en la presencia, en capacidades diversas, de la misma distinción entre elección moralmente buena y elección moralmente mala.

La relación entre retórica, dialéctica y política

Además de la analogía estructural entre la retórica y la dialéctica, ilustrada en *Ret*. I 1, Aristóteles afirma explícitamente, en *Ret*. I 2, una parcial identidad de contenido entre retórica y política. Él divide, en efecto, las *pisteis* en dos grandes categorías, las «no técnicas» (*átechnoi*), que no son construidas por el retórico, y las «técnicas» (*éntechnoi*), que, en cambio, dependen de la habilidad del retórico; las primeras comprenden los testimonios, las confesiones arrebatadas con la tortura, los documentos escritos, y cosas de este tipo, mientras que las segundas están constituidas esencialmente por discursos preparados por el retórico mismo. Estos últimos, a su vez, se dividen en tres especies: la primera comprende los discursos que manifiestan el carácter (*ethos*) del orador, en particular los que lo hacen ser digno de confianza; la segunda comprende los discursos que disponen de un cierto modo al oyente, es decir, que suscitan en él una determinada pasión (*pathos*), como alegría, dolor, afecto, odio; la tercera, en fin, comprende los discursos que demuestran o parecen demostrar (*deichnýnai*) lo verdadero o lo aparente a partir de premisas persuasivas (1355 b 35-1356 a 20).

Sobre la base de esta clasificación, Aristóteles prosigue:

puesto que las *pisteis* están constituidas por estas cosas, es claro que puede aprehenderlas quien es capaz de argumentar y de indagar (*syllogísasthai... kai... theorésai*) en torno a los caracteres, en torno a las

virtudes y, tercero, en torno a las pasiones, tanto qué es cada una de las pasiones como qué cualidad tiene, tanto a partir de qué cosas se genera como de qué modo, de manera que se sigue que la retórica es como una especie de rama (*paraphyés ti*) de la dialéctica y del tratamiento sobre los caracteres, que es justo llamar política. Por eso también asumen los semblantes de la política (*hypodýetai hypó to schema to tes politikés*) la retórica y cuantos se arrogan practicar ésta por ignorancia, o por jactancia o por otras causas antropológicas; [la retórica], en efecto, es una parte y una semejanza de la dialéctica (*morión ti tes dialektikés kai homóioma*), como también al inicio hemos dicho, puesto que ninguna de las dos en torno a nada determinado es ciencia de cómo son las cosas, sino que son [ambas] una suerte de capacidad de preparar discursos (*dynámeis tinés tou porísai logous*) (1356 a 20-33).

Este pasaje se presta a varias consideraciones. La clasificación de las *pisteis* técnicas (es decir, constituidas por argumentos) en argumentos que conciernen a los caracteres (y, por lo tanto, a las virtudes), argumentos que conciernen a las pasiones y argumentos que conciernen a las demostraciones, induce a Aristóteles a afirmar que la retórica abarca en parte, es decir, por los primeros dos tipos de argumentos, el ámbito del «tratamiento sobre los caracteres», es decir, literalmente de la «ética» (de *ethos*), pero más propiamente de la «política» (así llamada por los conocidos motivos expuestos en *E. N.* I 1); y en parte, es decir, por el tercer tipo de argumentos, ella cubre el ámbito de la dialéctica, de modo que es «rama», es decir, parte de ambas disciplinas. Pero es claro que, en relación con la política, se trata de una parcial identidad de contenido (el estudio, justamente, de los caracteres y de las pasiones), mientras que, en relación con la dialéctica, como ya hemos visto, se trata, más que nada, de una analogía de estructura: las «demostraciones», en efecto, no son contenidos, sino procedimientos. Por eso Aristóteles precisa que, respecto de la dialéctica, la retórica es, en un cierto sentido, «parte», pero más precisamente «semejanza» (el *kai* tiene quizás el valor de una precisión), porque ninguna de las dos es verdaderamente ciencia, sino que ambas son sólo capacidades de preparar discursos. Entonces, la retórica se comunica no sólo con la dialéctica, sino, si bien en sentido diverso, también con la política, ocupándose de los mismos contenidos de los que la política es auténtica ciencia,

es decir, de los caracteres y de las pasiones, pero solamente a fin de preparar *pisteis*, esto es, discursos persuasivos.

Interesante es, además, la expresión «asumen los semblantes de la política», casi idéntica a la contenida en el pasaje ya citado de la *Metafísica*, donde se dice que «los dialécticos y los sofistas asumen el mismo semblante (*to autó men hypodýontai schema*) del filósofo porque la sofística es sabiduría sólo aparente y los dialécticos discuten sobre todas las cosas» (1004 b 17-20). En ambos pasajes, el de la *Metafísica* y el ya citado de la *Retórica*, el «asumir los semblantes», que expresa una relación de semejanza, tiene dos significados: uno, por así decirlo, neutro, equivalente a «asemejarse», y es el propio de la dialéctica respecto de la filosofía y de la retórica respecto de la política, debido, como hemos visto, a la identidad de contenido («todas las cosas», es decir, el ser, entre las primeras dos, y caracteres y pasiones entre las otras dos); el otro, en cambio, negativo, equivalente a «disfrazarse de» o «camuflarse de», con intenciones claramente engañadoras (debidas a una «mala elección» moral), y es el propio de la sofística respecto de la filosofía y de «cuantos se arrogan practicar» la retórica respecto de la política. ¿Quiénes son, en realidad, estos últimos? Ellos comprenden ciertamente a los «malos» retóricos, es decir, a aquellos que, por «mala elección» moral, por ejemplo por «jactancia», no usan lo «persuasivo» auténtico, sino «lo persuasivo aparente», y son igualmente llamados retóricos porque la retórica es competente sobre ambos. Pero junto a ellos hay también quienes usan «lo persuasivo aparente» por otras razones, es decir, «por ignorancia» o por otras misteriosas «causas antropológicas»: quizá también éstos pueden ser llamados «malos retóricos», si bien no en sentido moral. Éstos, pero especialmente los «malos» por jactancia, son, respecto de la política, lo análogo a los sofistas respecto de la filosofía, es decir, no solamente se asemejan a los políticos, como los retóricos «buenos», sino que se disfrazan, se camuflan de políticos, con el fin de engañar. Podemos, por lo tanto, proponer una tabla también para ilustrar la analogía de las relaciones entre retórica y política y las relaciones entre dialéctica, sofística y filosofía, distinguiendo el plano de la semejanza «buena», el de la semejanza «mala» y el de la realidad que funciona de modelo (tabla 2):

Realidad-modelo	**filosofía**	**política**
Semejanza buena	**dialéctica**	**retórica buena**
Semejanza mala	**sofística**	**retórica mala**

Pero, independientemente del problema de las semejanzas, si tenemos en cuenta tanto las analogías estructurales, puestas en evidencia en *Ret*. I 1, cuanto las identidades de contenido, puestas en evidencia en *Ret*. I 2, encontramos que la retórica está conectada con la filosofía por dos motivos diversos: desde el punto de vista estructural, a través de la mediación de la dialéctica, y desde el punto de vista del contenido, a través de la mediación de la política. También la política, en efecto, es una parte de la filosofía, precisamente la parte «práctica», es decir, la que tiene por objeto «el bien y lo justo» (*E. N*. I 1). La retórica, entonces, siendo una «rama», es decir, una parte, de la política, la cual, a su vez, es una parte de la filosofía, viene a ser, desde el punto de vista del contenido, parte de una parte de la filosofía. Y si la analogía estructural, así como la parcial identidad de contenido, produce semejanza, se puede decir que la retórica se asemeja a la filosofía dos veces, una gracias a la dialéctica y la otra gracias a la política. El nexo filosofía-política-retórica, ilustrado en los primeros dos capítulos de la *Retórica*, es, entonces, como se ve, bastante complejo.

Siempre en *Ret*. I 2, después de haber ilustrado las primeras dos especies de *pisteis* técnicas, a propósito de las cuales ha emergido la conexión entre la retórica y la política, Aristóteles se detiene sobre la tercera especie, es decir, sobre los discursos que demuestran o parecen demostrar, lo que lo induce a retornar sobre las relaciones entre retórica y dialéctica e, indirectamente, entre retórica y ciencia. Aquí él establece la célebre analogía entre los dos tipos fundamentales de argumentación retórica, o sea, el entimema y el ejemplo, y los dos tipos fundamentales de argumentación dialéctica, a saber, respectivamente, el silogismo y la inducción, agregando a esto la analogía entre el entimema aparente y el silogismo aparente (1356 a 34 - b 27). La analogía entre entimema y silogismo es debida, ante todo, a las respectivas premisas, o sea, el *pithanón* y el *éndoxon*, que son no lo que persuade a alguien o lo que es opinado por alguien, sino lo que

persuade a quienes deben deliberar, o sea, a los miembros de una asamblea, o de un jurado, y, respectivamente, lo que es opinado por quienes argumentan, es decir, por las personas razonables (1356 b 27 - 1357 a 1). Su diferencia está en el hecho de que el silogismo puede partir de cosas distantes, es decir, de premisas ya obtenidas por argumentaciones precedentes o que tienen necesidad de ser, a su vez, obtenidas, y entonces suponen, en cualquier caso, una serie de argumentaciones concadenadas entre sí, mientras que el entimema está dirigido a oyentes que no están en condiciones de abarcar con una única mirada muchos pasos y, por lo tanto, de razonar partiendo de cosas distantes; por eso el entimema debe tener menos premisas que el silogismo, debe, por ejemplo, prescindir de asumir como premisas cosas ya conocidas (1357 a 1-21).

Y entre las premisas de los entimemas hay algunas, pocas en realidad, a partir de las cuales la conclusión se sigue necesariamente, y otras, la mayor parte, a partir de las cuales la conclusión se sigue sólo la mayoría de las veces. Las primeras son los «signos» (*seméia*), las segundas son los «probables» (*eikóta*); pero, en rigor, no a partir de todos los signos la conclusión se sigue necesariamente, sino sólo a partir de algunos, que llevan el nombre de «pruebas» (*tekméria*): por ejemplo, el hecho de que uno tiene fiebre es un signo a partir del cual se sigue necesariamente que está enfermo, o el hecho de que una mujer tiene leche es un signo a partir del cual se sigue necesariamente que ella ha parido. En cambio, los signos a partir de los cuales la conclusión no se sigue necesariamente no tienen un nombre en particular, pero se dividen en los que van de lo particular a lo universal (por ejemplo, el hecho de que Sócrates era sabio y también justo es un signo a partir del cual no se sigue necesariamente que todos los sabios son justos) y en aquellos que van de lo universal a lo particular (por ejemplo, el hecho de que uno respira rápidamente es un signo a partir del cual no se sigue necesariamente que tiene fiebre). Las pruebas son irrefutables (*álytа*), mientras que los otros signos son refutables (*lytá*), aun en el caso en el que la conclusión que se obtiene a partir de ellos sea verdadera (1357 a 22 - b 25). Los ejemplos, en fin, van de lo particular a lo particular, es decir, de lo semejante a lo semejante, donde lo primero es más conocido que lo segundo: por ejemplo, a partir del hecho de que Pisístrato pidió

una guardia para devenir tirano se infiere que también Dionisio, habiendo pedido una guardia, aspira a devenir tirano, pero no se dice que eso sea verdadero (1357 b 26-36). Como se ve, en la mayor parte de los casos las argumentaciones retóricas no tienen carácter de ciencia, es decir, de verdad necesaria, pero en algún caso lo tienen, precisamente en el caso de las pruebas.

Junto a este caso de aparente coincidencia entre retórica y ciencia, Aristóteles pone de manifiesto inmediatamente la diferencia entre ellas, análoga a la de la ciencia y la dialéctica: los entimemas, en efecto, no siempre pertenecen a la retórica, como los silogismos no siempre pertenecen a la dialéctica, sino que hay entimemas y, respectivamente, silogismos que pertenecen a otras artes y facultades, las cuales pueden ser también auténticas ciencias. Los entimemas retóricos y los silogismos dialécticos son los que versan en torno a cosas a propósito de las cuales se habla de «lugares» (*topoi*), es decir, de esquemas de argumentación comunes (*koinói*) a varias ciencias (física, ética, política), como, por ejemplo, «el lugar del más y del menos» (lo que vale para el menos, con más razón vale para el más). Son, en cambio, propios (*ídia*) de disciplinas particulares aquellos entimemas y aquellos silogismos que parten de premisas pertenecientes a un género particular de objetos, por ejemplo, los objetos de la física y los de la ética (1358 a 1-21)[5].

A esta altura, Aristóteles agrega:

> aquellos [*sc*. los entimemas y los silogismos basados sobre los lugares comunes] no harán juiciosos en torno a ningún género, puesto que no versan sobre ningún sujeto; gracias a éstos, en cambio, [es decir, los entimemas y los silogismos propios de disciplinas particulares], cuanto mejor uno los elija, hará sin darse cuenta una ciencia diversa de la dialéctica y de la retórica; cuando, en efecto, se haya topado casualmente con principios, no habrá más ni dialéctica ni retórica, sino aquella ciencia de la cual él posee los principios (1358 a 21-26).

De esto resulta evidente la diferencia entre dialéctica y retórica, por un lado, y ciencias o artes particulares, por el otro:

5 No me parece posible interpretar los «propios» como lugares, según la traducción de A. Plebe (Aristóteles, *Retorica*, Laterza, Bari 1961, p. 13) porque el texto dice *ídia*, en neutro.

las primeras se sirven de lugares comunes, las segundas de auténticos principios, por lo cual, si un retórico elige tan bien las premisas de sus entimemas como para toparse casualmente con auténticos principios, él, sin darse cuenta, no hace más retórica, sino ciencia. Cualquier superposición entre retórica y ciencia, desde un punto de vista objetivo, es de tal modo evitada: ella puede tener lugar sólo subjetivamente, pero por ignorancia.

En fin, en *Ret*. I 4, Aristóteles vuelve sobre las relaciones entre retórica y política. Aquí él ha comenzado a tratar acerca del primer género de discursos retóricos distinguidos en *Ret*. I 3, esto es, el «deliberativo». A éste concierne el aconsejar o desaconsejar los bienes y los males que dependen de nosotros, a propósito de los cuales Aristóteles afirma:

enumerar exactamente uno por uno y distribuir en especies aquellos [es decir, los bienes y los males] en torno a los cuales se ha solido discutir, y además definir en torno a ellos, en cuanto es posible, según la verdad, no se debe intentar en la presente ocasión porque no es propio del arte retórico, sino de uno más juicioso y más verdadero, y porque muchas más cosas aún hoy son atribuidas a él respecto de las consideraciones que le son propias; lo que, en efecto, también antes nos ha sucedido decir que es verdadero, o sea, que la retórica, por un lado, está compuesta tanto por la ciencia analítica (*analytiké epistéme*) como por la política concerniente a los caracteres, por el otro, es semejante, por una parte, a la dialéctica y, por otra, a los discursos sofísticos. Pero cuanto más uno se esfuerce por construir la dialéctica o ésta [la retórica] no como capacidades (*dynámeis*), sino como ciencias (*epistémas*), destruirá sin darse cuenta su naturaleza al pasar a construir ciencias que tienen por sujeto cosas reales (*prágmata*), en vez de sólo discursos. Sin embargo, las cosas que es útil distinguir, y que luego dejan posibilidad de indagación a la ciencia política (*politiké epistéme*), digámoslas también ahora (1359 b 2-18).

Aquí Aristóteles, ante todo, ratifica la parcial identidad de contenido, por un lado, entre la retórica y la política (porque las primeras dos especies de *pisteis* conciernen a los caracteres del orador y las pasiones de los oyentes) y, por el otro, entre la retórica y la dialéctica (porque la tercera especie de *pisteis* concierne al demostrar auténtico y al demostrar en apariencia) (ver tabla 2), indicando, empero, la dialéctica con la expresión «cien-

cia analítica», tal vez porque se trata de la teoría de los silogismos en general, es decir, tanto de los demostrativos como de los propiamente dialécticos y de los erísticos. Después ratifica la que hemos llamado analogía estructural entre la retórica, por un lado, y la dialéctica y la sofística, por el otro, más precisamente entre la retórica «buena» y la dialéctica, y entre la retórica «mala» y la sofística (ver tabla 1). Pero luego agrega también una neta distinción entre la retórica y la dialéctica, por un lado, y las ciencias auténticas, comprendida la política, por el otro: las primeras son simples «capacidades», más precisamente capacidades de preparar discursos, mientras que las ciencias son conocimientos de cosas reales. Aquí se manifiesta lo que se ha llamado el carácter «poiético», es decir, productivo, perteneciente a la categoría del «hacer», propio de la retórica[6] y, yo agregaría, también de la dialéctica[7]. Al mismo tiempo, se manifiesta el carácter propiamente «científico» de la política, que es «ciencia» a todos los efectos, a pesar de sus límites en cuanto a exactitud señalados por Aristóteles en *E. N.* I 1, y no ha de confundirse, de ningún modo, con la «prudencia» (*phrónesis*), de la cual, en *E. N.* VI 5 y 8, Aristóteles afirma explícitamente que no es ciencia.

En conclusión, a partir de los pasajes que hemos examinado resulta cómo la retórica, si bien es una forma de racionalidad específicamente diversa de la ciencia, está, sin embargo, estructurada también ella por argumentaciones, en particular por argumentaciones dialécticas, lo que no sólo le confiere un preciso carácter «técnico», sino que le permite, en alguna medida, acercarse a la verdad y, entonces, la hace ser algo profundamente diverso tanto del puro ornamento exterior del discurso como de la vana charla, cosas a las que ella ha sido reducida, respectivamente, en el mejor y el peor de los casos, por una mentalidad moderna que ha asumido la matemática como único parámetro con el cual medir la validez de los discursos.

En el conjunto de la teorización aristotélica, ciencia e inte-

6 *Cf.* J. Croissant-Goedert, *La classification des sciences et la place de la rhétorique dans l'oeuvre d' Aristote*, en «Actes du XI Congrés International de Philosophie», Amsterdam-Louvain 1954, XIV, pp. 269-275.

7 Esto, por lo demás, ha sido ya notado por F. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, I, Paris 1837, pp. 241-242, y E.Weil, *La place de la logique dans la pensée aristotélicienne*, en «Revue de métaphysique et de morale», 56, 1951, pp. 283-315.

ligencia, sabiduría y prudencia, arte, dialéctica y retórica resultan, así, ser una serie extremadamente rica de formas de racionalidad (a la que corresponde toda una serie de «deformaciones»: sofística, erística, falta de arte, mala retórica), dotadas de diversos grados de exactitud, o de rigor, o de «coercitividad lógica», pero todas igualmente caracterizadas por el argumentar. Ésta es la actitud propia de aquel que está dispuesto a dar razón de lo que afirma, estableciendo, de tal modo, una comunicación con los otros y sometiéndose, entonces, al análisis, al examen crítico, por parte de los otros. Éste parece ser el rasgo común a todas las formas de racionalidad arriba consideradas y, entonces, el carácter distintivo de la racionalidad misma, es decir, del *logos*, la cual, a su vez, es el carácter distintivo de la humanidad. El hecho de que tales formas, o «vías de la razón», sean aún hoy todas ampliamente practicadas (en la ciencia, en la filosofía, en la política, en los debates judiciales, etc.), como se podría fácilmente documentar, debería poner por lo menos en guardia de las demasiado apresuradas generalizaciones o reducciones de la racionalidad, por un lado, al solo cálculo lógico y, por el otro, al «pensamiento débil», que hoy están en boga.

Se terminó de imprimir
en Septiembre de 2008,
en Rolta (4865-7337),
Ecuador 334, Buenos Aires.